t.me/montlq

سلسلة التأصيل والتجديد
(١)

في التراث السياسي الإسلامي

حول نظرية السلطة وتعاملها الخارجي

د. حامد عبد الماجد قويسى

أستاذ العلوم السياسية - جامعة القاهرة
والأستاذ الزائر بجامعة لندن (SOAS)



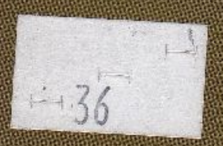
في التراث السياسي الإسلامي

• يتناول هذا الكتاب نصوصا تراثية سياسية اسلامية بقراءة تحليلية معاصرة حول نظرية السلطة السياسية وتعاملها الخارجي. كانت بداية الكتاب محاولة توظيف قواعد المنهجية العلمية لكي نصنع «الرؤية» ، ونحدد «المسار والطريق» . فجاءت «منهجية تحليل التراث السياسي الاسلامي» عبر مستويات التنظير الثلاثة: الأول: التأصيلي التجريدي يحدد جوهر الظاهرة و أبعادها الأساسية. والثاني: النظامي يتناول الأشكال النظامية والمؤسسية السياسية. والثالث: الممارسات السياسية وتتم عبر المؤسسات وفق عدة مداخل علمية اجتهادية.

• وانتقلنا بالكتاب للتطبيق على القضية المحورية لعلم السياسة «السلطة السياسية» لكي نقيم بناء تنظيريا حولها . انطلاقا من التحليل السياسي لأحد النصوص التراثية البالغة الأهمية للماوردي لاكتشاف تأصيله للظاهرة السياسية : مفهوما ، وتأسيسا ، وطبيعة من ناحية أولى ، ووظائف وأهدافا تسعى لتحقيقها وتسيطر على ممارساتها من ناحية ثانية ، ومآلات السلطة وتطورها واختلالها وانهيارها من ناحية ثالثة .

• ثم تناولنا قضية «التعامل الخارجي للسلطة السياسية الاسلامية من واقع نماذج من الكتابات التراثية. وكيفية بروز وحضور هذه الكتابات التراثية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية. لنصل لرصد أهم اتجاهاته الأساسية . ورصدناها في ستة اتجاهات وقدمنا نماذج من الكتابات الممثلة لكل منها . وناقشنا مدى الإسهام الذي تقدمه كل منها في أربعة مستويات بالغة الأهمية وهي: الأول : تقديم تعريف علمي معاصر لمفهوم العلاقات الدولية في الرؤية الاسلامية. والثاني: تحديد بعض الوحدات التحليلية للعلاقات الدولية المعاصرة من قبيل : مفهوم الأمة و الدولة الاسلامية. والقوى غير الحكومية. والثالث: اثارة بعض القضايا الأساسية للعلاقات الدولية في الرؤية الاسلامية ومنها «الأبعاد الثقافية في دراسة العلاقات الدولية » . والرابع « عملية التجديد في منهجية دراسة العلاقات الدولية» وناقشنا مدى الاسهام التراثي الذي تقدمه المنهجيات الفقهية والتاريخية والقانونية والقيمية .

• و هكذا فإن هذا الكتاب يتناوله نظرية السلطة السياسية مفهوما وطبيعة ووظائف ومآلات، وكذلك نظرية تعاملها الخارجي عبر نماذج من كتابات التراث السياسي الاسلامي قديمه وحديثه حاولت نقل ذلك التراث بلغة العصر وبأبجدية ومنهجية علمية سليمة. لكي يكون منطلقا لعملية التجديد السياسي والحضاري لذاكرة الأمة. لكي تقود عملية الشهود على الأمم ، بعد أن تجد مكانتها اللائق بين الحضارات الإنسانية ..




6 223002 001156

في التراث السياسي الإسلامي

حول نظرية السلطة وتعاملها الخارجي

الطبعــــة الأولـــى

١٤٣٠هـ - أبريل ٢٠٠٩ م



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسى - القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٤٥٠١٢٢٨ - ٢٤٥٠١٢٢٩ - ٢٢٥٦٥٩٣٩

المكتبة: ٢ شارع البورصة الجديدة - قصر النيل - القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٣٩٣٨٠٧١ - ٢٣٩١٣٠٧٢

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >

سلسلة التأصيل والتجديد

(١)

في التراث السياسي الإسلامي

حول نظرية السلطة وتعاملها الخارجي

د. حامد عبد الماجد قويسي

أستاذ العلوم السياسية

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة

والأستاذ الزائر بجامعة لندن SOAS



البرنامج الوطنى لدار الكتب المصرية
الفهرسة أثناء النشر
(بطاقة فهرسة)
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشئون الفنية)

قويسى ، حامد عبد الماجد .
فى التراث السياسى الإسلامى ـ حول نظرية السلطة وتعاملها الخارجى .
حامد عبد الماجد قويسى .
ط ١ ـ القاهرة : مكتبة الشروق الدولية ، ٢٠٠٩م .
٢٠٠ص ؛ ١٧ × ٢٤سم .
(سلسلة ـ التأصيل والتجديد ؛ ١) .
تدمك 8- 73 - 6278 - 977 - 978 .
١ ـ الإسلام والسياسة .
أ ـ العنوان .
ب ـ السلسلة . ٢١٤,٣٢

رقم الإيداع ٨٥٦٩ / ٢٠٠٩م
الترقيم الدولى I.S.B.N. - 978- 977- 6278 - 73 - 8

الفهـرس

الموضــــوع | الصفحة

مقدمة

نتناول في هذا الكتاب بالتحليل بعض نصوص التراث السياسي الإسلامي؛ وفق منهجية علمية مؤصلة ومنضبطة؛ وذلك لتقديم قراءة معاصرة حول قضية علم السياسة المحورية السلطة السياسية على المستويين الداخلي والخارجي: نظرية وممارسة.

وإذا كان تعريفنا للتراث السياسي الإسلامي أو موقفنا منه يشكل جزءًا لا يُستهان به من وعينا ـ وهو حاضر بدرجة من الدرجات في ذاكراتنا الحضارية يتم استدعاؤه وفق منهجيات ولأغراض متباينة، وقد تكون متناقضة متضاربة ـ فإننا نسعى في هذا الكتاب لكي نتعامل معه تعاملاً منهجيًا علميًا ـ وفق أسس وقواعد محددة ومنضبطة؛ وذلك لكي نوظفه في دراسة الظواهر السياسية الأساسية والمحورية التي تصنع «الرؤية»، وتحدد «المسار» وترسم خطوات «الطريق» ومحطاته.. ومن هنا كان **الفصل الأول** في هذا الكتاب عن «منهجية تحليل التراث السياسي الإسلامي» وحاولنا فيه أن نضع الملامح الأساسية لهذه المنهجية، وكيفية تأسيسها، وتفعيلها لكي تكون «منهجية» تحليليًا، و«إسلامية» مقصدًا، ولئن كانت معالجة هذا الفصل تبدو تجريدية ـ بدرجة كبيرة ـ فإن ذلك بحكم طبيعة الهدف منها وهو استخراج القواعد، والأسس، والمعايير الضابطة والحاكمة للممارسة العلمية كما سيأتي التفصيل فيما بعد..

أما **الفصل الثاني**: فقد تناولنا فيه القضية المحورية لعلم السياسة؛ وهي قضية «السلطة» وحاولنا أن نقيم بناءً تنظيريًا سياسيًا حولها، انطلاقًا من التحليل السياسي لأحد النصوص السياسية البالغة الأهمية للماوردي كتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظفر: في أخلاق الملك وسياسة الملك»، إذ ركزنا على الجزء الثاني سياسة الملك

لكي نستقرأ فيه ـ وفق منهجية معاصرة ـ القسمات الأساسية لنظرية السلطة السياسية والتي تدور حول الكليات الثلاثة التالية:

١ـ السلطة السياسية: المفهوم، والطبيعة، والتطور.

٢ ـ وظيفة السلطة السياسية: الأهداف، والأدوار، والوظائف.

٣ـ تحولات السلطة السياسية ومآلاتها ما بين عوامل النشأة والاستمرار، والبقاء، والتراجع والانهيار.

وفي إطار ذلك حاولنا تحليل الديناميات والفعاليات الأساسية لهذه الكليات الثلاثة في ترابطها، وتفاعلها، وتكاملها، وتناقضها.

أما **الفصل الثالث**: فقد تناولنا بالتحليل قضية «التعامل الخارجي» للسلطة السياسية الإسلامية من واقع الكتابات التراثية، وكيفية حضور هذه الكتابات التراثية في دراساتنا المعاصرة للعلاقة الدولية، وقد حاولنا في الفصل أن نضع القواعد المنهجية لطبيعة، هذا الحضور ووزنه، لكي نصل إلى رصد أهم الاتجاهات الأساسية له ـ وقد رصدناها في ستة اتجاهات رئيسية، وقدمنا نماذج من الكتابات الممثلة لكل اتجاه من الاتجاهات المعبرة عن هذا الموضوع.

وبمعالجة الجانبين عبر كتابات التراث السياسي الإسلامي يمكن القول إننا حاولنا نقله بلغة العصر وبأبجدية ومنهجية علمية سليمة ـ لكي يكون منطلقًا لعملية التجديد السياسي والحضاري لذاكرة الأمة لكي تقود ـ عملية الشهود على الأمم بعد أن تجد مكانها اللائق والرائد بينها....

حامد قويسي

المملكة المتحدة ـ لندن

أبريل ٢٠٠٩

الفصل الأول

منهجية تحليل التراث السياسي الإسلامي

- المبحث الأول: الأزمة المعرفية في المنهجية الوضعية السائدة
- المبحث الثاني : معالم المنهجية الإسلامية في التنظير السياسي

تمهيــد

تعاني المنهجية السائدة في الدراسات السياسية أزمة كبيرة بصدد تحليلها للظواهر الأساسية التي تناولتها كتابات التراث السياسي الإسلامي الأساسية؛ كالإمامة، والأمة، والشرعية، والهوية. . إلخ، الأمر الذي يوجب على أهل الاختصاص تطوير أُطر منهجية نابعة من المرجعية العربية الإسلامية ملائمة تحقق التكافؤ مع طبيعة هذه الظواهر، وتستجيب لأزمة المنهجية السائدة.

ونناقش هنا هذه الفكرة الأساسية عبر تحديد إطارها الكلي بداية، ثم معالجة موضوعها في مبحثين **يتناول الأول:** طبيعة الأزمة المعرفية الكامنة في بنية المنهجية السائدة وأسسها. **بينما الثاني:** يتناول المنهجية الخاصة بدراسة التراث السياسي الإسلامي وآثارها على عملية التنظير لذات الظواهر السياسية.

* * *

المبحث الأول

الأزمة المعرفية في المنهجية الوضعية السائدة

يشكل «الإطار المعرفي الكلي ـ Paradigm» الذي أشار إليه «كون»[1]، وأطلق عليه المحقق التراثي «شاكر» مفهوم «ما قبل المنهج»[2] أو المستوى الفلسفي والمعرفي المهيمن الذي يتحدد في «ظله المنهج»، ويظهر نتيجة سلسلة من التفاعلات المجتمعية والمعرفية، يتكامل فيها عدد من الأطر المعرفية الجزئية، والنماذج العملية، والقياسات النظرية، والنظريات وغيرها من محاولات التفسير والشرح في بوتقة واحدة، ويتحول بتحولاتها[3].

ويستبطن الإطار المعرفي الكلي ـ وفقًا لبعض الباحثين ـ نظرة ما ورائية غيبية، أو ما يسمونه «عالم غيب»، المنهج تُحدد منطلقاته الأساسية، ولا يدركها غالبًا من يطبقون منهجياته وأدواته، وتعود أهميتها إلى كونها تحدد «مفهوم العلم والتفسير والمنهج العلمي». . إلخ؛ فيصبح «العلم» خاصًّا بنوع معين من «الموجودات» حددها الإطار. والمنهج العلمي هو الطريق المحدد المراحل والخطوات الذي يوصلنا إلى معرفة الحقيقة في تلك الظواهر والموجودات بدقة. والتفسير العلمي هو ذلك الذي يعتبر أن ما يحدث لبعض الموجودات أثرًا لموجودات أخرى. ومن ثَمَّ فإن كل نتاج فكري بخلاف ما يحدده الإطار المعرفي الكلي هو دعوى وتفسير غير علميين[4].

ويؤكد البعض أن الباحثين الذين يطبقون إطارًا منهجيًا معينًا يغفلون أنه حددته لهم نظرة «ما ورائية غيبية»، ويعطون لمفاهيم: «العلم»، و«المنهج»، و«التفسير العلمي» التي درجوا عليها صفة الإطلاق والعموم، ويحسبونها وحدها الصحيحة الواجبة الاتباع[5].

وسوف نتناول المنهجية الوضعية السائدة في مجال التنظير السياسي، وكيفية وصولها لأزمة محورها العجز عن الوصول إلى تفسير علمي مقنع لظواهر سياسية أساسية في واقعنا وتراثنا السياسي الإسلامي، وفي المقابل كيفية تقديم المنهجية الإسلامية بدائل وخيارات تفسيرية لها.

معالم المنهجية الوضعية في التنظير السياسي

يقدم الإطار المعرفي الوضعي تصوراً فلسفيّاً عامّاً على درجة من التناسق والتكامل، يجعل من «الإنسان» محوراً للوجود، ومرجعية للحياة؛ الأمر الذي انعكس بدوره على العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية من الناحية المنهجية التحليلية والتفسيرية، وتمثل ذلك في مبدأين أساسيين هما:

الأول: المادية والواقعية

تتمثل الرؤية المادية لقضايا المنهجية في اعتماد الأسلوب الحسي والتجريبي كأساس لإكساب المعرفة السياسية الطابع العلمي، وكذلك اعتماد أدوات القياس الكمي والرقمي للظواهر والأحداث السياسية على أساس أنها الأدوات الموصلة للرؤية العلمية للظواهر السياسية، ومن ثَمَّ فإن كل ما يأبى الخضوع لذلك يُعتبر غير علمي، وهكذا يتم مثلاً نفي تأثير الدين على المعرفة السياسية العلمية، وينفي وجود رابط حقيقي بين المنهجية العلمية لدراسة الظواهر السياسية والحقيقة الدينية المُنزَّلة[٦].

الثاني: العقلانية والرشادة

تعني الإيمان بمقدرة «العقل» المطلقة على فهم الظواهر السياسية وتوظيفها لتحقيق أقصى استفادة ممكنة. وهذه الاستفادة هي معيار الرشادة السياسية. وفي نفس الوقت الذي تفترض فيه هذه المرجعية أن الدين لا يمكن أن يقود أو يوجه

الإطار المعرفي «العلمي» في دراسة الظواهر السياسية ترى أن هذا الدور تقوم به التجربة الحسية والملاحظات الواقعية الفعلية.

وقد تم تطبيق ما اعتبُر تاريخيًا من أهم أسباب تقدم العلوم الطبيعية ـ المنهجية الوضعية الاختبارية ـ في مجال دراسة الظواهر السياسية؛ لاكتشاف منطقها والقوانين التي تنظم تفاعلاتها وممارساتها، وفي إطارها ثمة اتجاهان يتم التنظير السياسي انطلاقًا منهما وهما(٧) :ـ

الأول: يتخذ التنظير السياسي من البناء القيمي السائد أساسًا نقطة بداية، ويظهر في صورة المثالية السياسية أو الأيديولوجية السائدة لتحقيق التطور الاجتماعي والاقتصادي والتاريخي للجماعة السياسية، والتي تحدد الأهداف التي سعت تلك الجماعة لتحقيقها في فترة تاريخية معينة(٨). وهكذا يغدو التنظير السياسي من منطلق «مثاليات الجماعة» دافعًا ـ في نفس الوقت ـ إلى النظر في حيز التجربة المعاشة؛ أي الممارَسة الاجتماعية، والتاريخية والسياسية التي يمكن قياسها وملاحظتها، ونكون إزاء الانتقال من مستوى «التجريد والإطلاق» إلى مستوى «التجريب والتحديد»؛ فعلى سبيل المثال عكست عملية «التنظير السياسي» لدى فلاسفة اليونان الكبار نظام القيم السائدة في مجتمعهم والقيمة العليا التي كان هذا المجتمع يبحث عنها «الوحدة»، ونفس الأمر نجده لدى فلاسفة الرومان «القوة» والعصور الوسطى وعصر النهضة دون الحديث عن فلاسفة القرن التاسع عشر، وهو ما لا مجال لتفصيله.

الثاني: ينطلق التنظير السياسي في هذا الاتجاه الثاني ـ السائد حاليًا ـ من «الوقائع» والأحداث السياسية، وليس من منظومة القيم السياسية؛ كالاتجاه الأول الذي يقوم على استقراء واقع أجزائها ومكوناتها، مع إعطاء الأولوية لأبعاد التغيير على الثبات والاستمرار، ومن ثَمَّ يبحث في القوى الدافعة لها مؤصلاً لها عبر شبكة العلاقات الناشئة عنها في الواقع السياسي والتاريخي(٩).

أما الاتجاه الثاني في التنظير السياسي فإنه يربط نظام القيم بالمصالح التي يحققها والقوى التي تحركه؛ بحيث تتلاشى قيمته خارجها، وتصبح الظواهر المختلفة المتغيرة هي الحقيقة التي تتلبس أبعاداً فكرية وقيمية، ومن ثَمَّ يقوم هذا الاتجاه في التنظير السياسي على أساس «النسبية»، والشك في وجود المبدأ، والحقيقة المطلقة في ذاتها، ومن ثَمَّ تتردد مفاهيم شبكة المصالح وموازين القوى باعتبارها المنطلق في عملية التنظير السياسي. أما القيم المجردة والمبادئ المطلقة فتُعد ترجمة للقوى وانعكاساً للمصالح؛ أي أنها ليست أكثر من رايات أيديولوجية، أو كما يُقال «قميص عثمان» الذي يتم رفعه فوق المصالح المتناقضة لأغراض التبرير[١٠].

ويُلاحظ أن التنظير السياسي الوضعي للوقائع أو الظواهر السياسية يتحرك حركة بندولية بين هذين الاتجاهين في معظم الكتابات عن النظرية السياسية الغربية، وإن كان الثاني «التجريبي» هو الأكثر شيوعاً؛ فالسمة الأساسية للإطار المعرفي الوضعي المراوحة بين المثالية المنطلقة من القيمة في ذاتها والساعية للتجريد والإطلاق، وبين «المادية والتاريخية» النافية لأي وجود مستقل لعالم القيم، إذ تعتبره انعكاسا للبناء المادي والمصالح والقوى المتعارضة أو متأثرة بها بدرجة كبيرة، وتسعى للتجريب والتحديد في دراسة الظواهر السياسية المختلفة.

وتأتي الإشكالية الحقيقية في دراستنا السياسية العربية والإسلامية المعاصرة ـ والتراثية على وجه التحديد ـ من أن التنظير السياسي للظواهر والأحداث وبناء المفاهيم والتصورات السياسية يُعتبر ترجمة لأحد الاتجاهين المنهجيين. ففي بعض الدراسات السياسية التنظيرية تمت دراسة الوقائع والظواهر السياسية عبر القيم المستخلصة من التطور التاريخي والاجتماعي والسياسي. فالقيم السياسية بهذا الصدد تُعد نتاج تفاعل مجتمعي لا موضع فيه للثابت الديني أو الخلقي، وبالتالي لا موضع للهوية أو الخصوصية الحضارية الذاتية، والذي تم اعتبارها ـ حين

مارستها قطاعات مجتمعية أو حتى بعض الأنظمة السياسية ـ راية أيديولوجية أو سياسية مرفوعة للتبرير.

وقد أدى ذلك إلى نتيجتين متكاملتين:

الأولى: محاولة إعادة إنتاج المنهجية النابعة من الخبرة الأوروبية القائمة على تسويغ اللادينية في دراسة الظواهر الاجتماعية والسياسية في واقعنا. الأمر الذي أدى إلى تقليص مجالات تطبيق الرؤية المنهجية العلمية الإسلامية في دراسة الظواهر السياسية المختلفة، أو إيجاد محاولات مشوهة.

الثانية: تكريس الواقع القائم وتجميده بدعوى الحفاظ عليه، وتحولت «الموضوعية» و «الحياد العلمي» ـ في معظم الأحوال ـ إلى تأكيد النظام القيمي القائم وبقائه، بغض النظر عن مدى جدواه أو صلاحيته.

ولنأخذ مثالاً على ذلك مفهوم الأمة في المنطقة، والذي تمت دراسته سياسيّاً كتعبير عن ظاهرة الأمة القومية. وقد ظهر اتجاهان أساسيان في التنظير لها يعكسان نفس الاتجاهين السابق الإشارة إليهما، وهما:

الأول: الاتجاه الموضوعي الواقعي، والذي يرى أنها ظاهرة طبيعية تتعلق بمجموعة من البشر ذوي لغة واحدة وثقافة واحدة وعادات وتقاليد واحدة، وينحدرون من أصل واحد، ويقطنون بقعة إقليمية محددة، وتحدوهم آمال واحدة ومصالح مشتركة، ويشعرون بالحاجة إلى أن تحكمهم سلطة واحدة ذات سيادة.

الثاني: القيمي المعنوي أو الشعوري، وهو يرى أنها ظاهرة «سيكولوجية» لا تتعلق بمقومات خارجية عنها بقدر تعلقها بوعي الأفراد بتلك المقومات التي تجعلهم يشعرون بأن لهم شخصية متميزة ومنفصلة، وتدفعهم إلى التعبير التنظيمي عن هذه الشخصية.

وكما أسلفنا، يظل الاتجاه الأول الموضوعي الواقعي الاتجاه السائد عند معظم المدارس الفكرية العربية القومية، وإن كانت الأهمية المعطاة لمعيار معين بالمقارنة

بالمعايير الأخرى تختلف من مدرسة إلى أخرى؛ فهناك من يرى أن المهم في تحديد مفهوم القومية هو عنصر الإقليم؛ فارتباط القومية بإقليم محدد هو الذي يمنحها شخصيتها. والبعض يرى أن الدولة هي المعيار الأهم؛ فوحدة الأمة وشخصيتها مستمدة من التنظيم السياسي؛ ولذلك فإن الدولة عندهم سابقة على القومية، وتكون سببًا لوجودها، والعكس غير صحيح. ولقد ساد هذا الاتجاه بين المفكرين الفرنسيين؛ الأمر الذي وجد صداه بين مدرسة وفريق من المفكرين القوميين العرب في بلاد الشام، وهذا على خلاف القوميين الألمان الذين ركزوا على عنصر اللغة والثقافة بوصفه أهم عناصر تحديد الأمة؛ حيث آمنوا أن لكل أمة طابعها الخاص المميز، وأن هذا الطابع مستمد أساسًا من اللغة المشتركة، وطالما أن اللغة هي أداة التعبير عن المشاعر والانفعالات والرموز والأساطير فإنها تصبح أداة العادات والتقاليد والتراث، ويصبح الاشتراك في لغة واحدة هو اشتراك في ثقافة واحدة، وأيضًا وجد هذا الاتجاه صداه في مدرسة عروبية من أبرز رموزها «ساطع الحصري» وغيره.

وتركز مدرسة أخرى من القوميين على معيار الهدف المشترك كمعيار أساسي لظهور الأمة، خاصة إذا كان موجهًا نحو جماعة خارجية؛ لأن القومية - في نظرهم - هي أساسًا شكل من أشكال الاحتجاج والمقاومة، ويدعمون ذلك بالإشارة إلى أن الكثير من القوميات الحديثة تكونت أثناء حركة المقاومة للاستعمار القديم أو الجديد.

وهكذا جاء تحديد ظاهرة أساسية - تشكل أساس الوجود الاجتماعي والسياسي للمنطقة (الأمة) - انعكاسا لواقع خبرة حضارية أخرى مختلفة؛ حيث بلور الفكر الغربي مدارسه القومية من واقع التجربة الأوروبية؛ أي من الأحداث المتشابكة التي مرت بها أوروبا بعد ظهور الدول المركزية القوية عقب معاهدة «وستفاليا» التي تمَّ توقيعها في عام ١٦٤٨، ونجاح ملوك «الحكم المطلق» في القضاء تدريجيًّا على الروابط الأولية والإقطاعية، وعلى السلطة السياسية للكنيسة، وتوحيد مشاعر الولاء لفكرة قومية واحدة، ثم لجهة سياسية

واحدة، وبالتالي فإن إعادة إنتاج هذه التجربة في واقعنا الذي لم يشهد مثل هذه التطورات، بل يمتلك خبرة حضارية تاريخية متميزة، أدى إلى تشويه عملية فهم الإطار المحوري المحدد لمفهوم الأمة على المستوى المعرفي، «الدين»، وإذا كانت الخبرة الحضارية الغربية أبعدت الدين أو اللاهوت الخاص بها في تحديد كيانها الاجتماعي والسياسي، وبالتالي هويتها فإن القيام بتكرار المحاولة ـ أيّا كانت الأسباب والمبررات ـ يؤدي عمليّا إلى أن التحديد الوضعي لظاهرة الأمة على هذا النحو سيجعل من المفهوم المصطنع الجديد مفهومًا عاجزًا عن تحليل الكثير من الظواهر والأحداث السياسية في الواقع المعاش، وبالتالي فإن الأدبيات والدراسات السياسية التي تم إنتاجها حول ظاهرة الأمة باسم القومية والمجتمع العربي على نسق مفهوم الأمة القومية الغربي في المضمون والمحتوى، وبالذات من زاوية العلاقة بالدين وبنموذج النهضة والإصلاح المنشود لم تستطع أن تفسر الكثير من الأحداث والاستجابات بالكفاءة المطلوبة من الناحية العلمية[١١]، كما سنرى بالنسبة لذات المفهوم في إطار المنهجية الإسلامية.

مظاهر أزمة المنهجية الوضعية في التنظير السياسي

يمكن على مستوى عملية التنظير السياسي انطلاقًا من المنهجية الوضعية رصد بعض مظاهر الأزمة فيما يلي:

١ ـ **تحول المنهجية الوضعية في تحليل الظواهر السياسية** إلى مذهبية ودعوى أيديولوجية، فقد قامت المنهجية الوضعية على أنها ترادف المعرفة العلمية؛ وهو ما يعني تجاوزها لحدود «المعرفية» ودخولها مجال «الفلسفية»، فقد أضحت دعوى أيديولوجية لاحقة في مواجهة أخرى سابقة، مستهدفة وضع «الإنسان» محل الإله، والعلم محل اللاهوت، ومن ثم فإن كل انتقادات العلم للاهوت عادت إلى العلم مرة أخرى، فالعلم أنكر على اللاهوت ادعاء امتلاكه الحقيقة المطلقة، لكنه عاد وادعاها لنفسه، وإذا كان «اللاهوت» قد اختزل الحقيقة البشرية إلى بُعدها القيمي فقد اختزلها العلم في معيارية وضعية، ومن ثم فإن الدراسات

المنطلقة من المنهجية الوضعية لم تعد صياغة لأدوات معرفية هدفها اكتشاف الحقيقة عبر فحص الظواهر المختلفة، وتحديد مقوماتها الكلية[١٢]، وإنما تحولت ـ بدرجة أو أخرى ـ إلى أدوات أيديولوجية تستهدف نفي أي تصورات أخرى لتلك الحقيقة وأية قراءات معرفية مغايرة لذات الظواهر السياسية، أو أساليب منهجية مخالفة، وبتطبيق ذات المنهجية في واقعنا قادت إلى نفس النتائج، وهكذا فإن من يمارسون تحليل الظواهر السياسية عبر هذه المنهجية حين يدعون احتكار «العلمية» و«الموضوعية والحياد العلمي»، وتقديم إطار علمي خال من القيم، هم يستبطنون الكليات الفلسفية الأوروبية، ويدرسون من خلالها ظواهر مجتمعاتنا، الأمر الذي يؤدي إلى تشويه تحليل هذه الظواهر السياسية البالغة الأهمية.

٢ ـ اختزال فهم الظواهر السياسية وتحليلها في أبعادها المادية والحسية: وفقًا للمنهجية الوضعية يتم استبعاد كل ما لا يمكن ملاحظته حسيًا، وإدراكه تجريبيًا في الأحداث والظواهر السياسية، وبالتالي يتم إسقاط الجوانب الذاتية والقيمية في الظواهر السياسية رغم أهميتها البالغة تفسيريًا؛ لأنها لا تخضع للقياس أو يتم اختزالها والتعبير عنها بمؤشرات أو مقومات مادية قابلة للإدراك الحسي والقياس الكمي[١٣]، وتبدو هذه الإشكالية أكثر وضوحًا في المجتمعات العربية والإسلامية حيث يمثل الدين والجوانب القيمية أدوارًا محورية في فهم معظم الظواهر والأحداث السياسية التي تشهدها هذه المجتمعات، وبالتالي يؤدي إسقاط هذه الأدوار أو تهميشها من منطلق أنه لا يمكن ملاحظتها أو قياسها علميًا إلى قصور واضح في فهم هذه الظواهر وتحليلها، وتعد عملية تحليل طبيعة وأبعاد العلاقة بين الظاهرتين الدينية الإسلامية والسياسية، كما أن تحديد مفهوم الأمة بالشكل الذي أسلفنا يُعد مثالاً بارزًا على هذا الأمر.

٣ ـ النسبية الشاملة في فهم الظواهر السياسية وتحليلها: تعتبر الظواهر السياسية ـ وفقًا للمنهجية الوضعية ـ دائمة التغير، والتلون، والتشكل في صور مختلفة متطورة، وهي نسبية في فهمها وتحليلها، وهذا يعني أنه لا يوجد مثال

سياسي مطلق تتجه الممارسة السياسية أو تهدف الوصول إليه، وبالتالي فقيم ومبادئ الحق والعدل والواجب نسبية لدى الممارسة السياسية التي هي فن الممكن الذي تحدده شبكة المصالح وموازين القوى المختلفة، وقد أدى تطبيق هذه المنهجية في فهم وتحليل الأحداث السياسية في مجتمعاتنا ذات البناء القيمي، والمثالية السياسية إلى إحداث نوع من الخلط بين قواعد الممارسة السياسية والنتائج التي أفضت عنها، ولنضرب مثالاً لمعالجة قضايا يتضح فيها هذا الجانب من المبادئ والقيم مثل قضية الهوية وقضية الصراع مع الكيان الصهيوني، وقد أدى ذلك إلى تعميق الانفصال بين واقع دراسة وتحليل الأحداث السياسية وأدوارها المفترضة في التخطيط للممارسة السياسية وتقويمها؛ وذلك لأن المنهجية الوضعية تسقط أبعاداً قيمية بالغة الأهمية في توجيه الممارسة السياسية.

٤ ـ **تضييق أو استبعاد إمكانية دراسة الظواهر وتحليل الأحداث السياسية** من منطلق منهجيات تعبر عن الخصوصيات الحضارية، ومنها المنهجية الإسلامية، حيث وصفت بأنها نقيض العلمية، وممارستها بحثيّاً يؤدي إلى الابتعاد عن «الموضوعية»، والافتقار إلى «العقلانية» و«العاطفية»؛ لأنه كما قلنا تحولت المنهجية الوضعية إلى دعوى أيديولوجية تستهدف نفي أية قراءات منهجية غيرها لدراسة الظواهر السياسية، وأصبحت هذه المنهجية الوضعية هي المحتكرة للمجال التحليلي لتلك الظواهر والأحداث السياسية[١٤]، فوفقًا لها لا يمكن القيام بدراسة علمية من منطلقات المنهجية الإسلامية لظواهر مثل الأمة، السلطة والسياسة، فعالية المجتمعات، والإحياء الإسلامي، وغيرها من الأحداث التي يمر بها العالم العربي والإسلامي، ووصفت الكثير من الدراسات الجادة في هذا الصدد بأنها غير علمية أو عاطفية.

٥ ـ **شيوع ما يُطلق عليه في الدراسات السياسية** أزمة أو «فوضى» المفاهيم والمصطلحات السياسية الأساسية وغموضها وعدم تحديدها كالدولة، والسلطة السياسية، والأمة، والشرعية، فالمفهوم الواحد يُذكر له عشرات إن لم يكن مئات التعريفات المتنوعة والمتناقضة، الأمر الذى أدى إلى خلق نوع من الضبابية

والإيهام، وعدم إيصال المعنى المراد من وراء تحليل الظواهر والأحداث السياسية عبر سلسلة المفاهيم السياسية، وقد حاولت المنهجية الوضعية تقديم حلول لذلك من قبيل «التعريف الإجرائي»، و«المؤشرات» وبناء المقاييس السياسية . . . إلخ، ولكنها ظلت بوجه عام مجرد محاولات لم تصل إلى حلول حقيقية للقضية؛ ومن ثم تعذر وجود لغة تفاهم مشتركة بين أهل الاختصاص الواحد، ولعل كل ما سبق مجرد قرائن على بعض المظاهر المعبرة عن أزمة المنهجية الوضعية في التنظير للأحداث والظواهر السياسية المختلفة في مجتمعاتنا العربية والإسلامية والتي تجعل صلاحيتها لتحليلها وتفسيرها موضع جدل علمي حقيقي، وهو الأمر الذي تقدم له المنهجية الإسلامية بدائل وخيارات من واقع التلاؤم والتكافؤ المنهجي بين طبيعة الظواهر السياسية ومنهجية دراستها [١٥].

* * *

وحول الاتجاهات المختلفة بصدد تناول قضية التراث راجع:
السيد ياسين (محرر)، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (ندوة)؛ ١٩٨٥م.
(٢٦) منى أبو الفضل، مرجع سابق، ص ١٧-٢٣ وقارن:
- مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإسلامية، ١٩٨٤م.
- سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ١٥٢-١٦٥.
- حامد ربيع، علم السياسة من خلال النصوص، ص ١٢-٣٧.
- جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، القاهرة، د. ت.
(٢٧) حامد ربيع، نظرية التحليل السياسي، مرجع سابق، ص ١٧٩-١٨٣.
- حول مفهوم السياسة في الرؤية الإسلامية راجع:
- سيف الدين عبد الفتاح، بناء علم سياسة إسلامي، ١٩٨٨م.
(٢٨) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، نظرة في الواقع العربي المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٧٥-٣١٢.
- وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، ١٩٨٢ ص ٥٢-٥٥، وقارن: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (تحقيق وتقديم: محمد عبد الله دراز)، د. ت.
- سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ٣١٤-٣٤٤.
- مني أبو الفضل، محاضرات في النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ٢٠-٣٢.
(٢٩) حامد ربيع، نظرية القيم السياسية، مرجع سابق، ص ٢٠٥-٢٠٦.
(٣٠) قدمت منى أبو الفضل نسقًا قياسيّا «للدولة الشرعية» راجع:
- مني أبو الفضل، التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية، ١٩٨٣-١٩٨٤، ص ص ٦١-٦٥.
وقدم سيف الدين عبد الفتاح نسقًا قياسيًا «للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» بديلاً عن مفهوم المشاركة السياسية راجع:
- سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ٧١٧-٧٧٢.
(٣١) منى أبو الفضل، محاضرات النظرية السياسية الإسلامية، ص ٥-٩. وراجع في انتقاد اتخاذ الإنجاز معيارًا فعالية:
- سيف الدين عبد الفتاح ـ مرجع سابق، ص ٢٦٤ـ ٢٩٦.
(٣٢) منى أبو الفضل، المنهاجية الإسلامية بين التأصيل والتنظير، مرجع سابق، (ندوة) ١٩٨٩م، ص ٣ـ ٥.

المبحث الثاني

معالم المنهجية الإسلامية في التنظير السياسي

تتسم الظاهرة السياسية في الرؤية الإسلامية بقدر من التميز عن الرؤى الوضعية. ووفقًا لأسس التكافؤ والملاءمة المنهجية فإن تحليلها يفضل منهجيًّا أن يكون نابعًا من مسلماتها، ومنظومتها المفاهيمية وأطرها المرجعية.

وهكذا يعبر «الإطار المعرفي» والمنهجية الإسلامية من ناحية أخرى عن الجهد التنظيري للظواهر ومن ناحية الإطار التجريدي للوقائع السياسية المختلفة المنطلق من فقه الجزء الثابت (القرآن والسنة) والمسترشد بخبرة التراث السياسي الإسلامي، وهو يقوم على مجموعة من «المسلمات» و«الخطوات» و«الأدوات» المنهجية، وتترجم عملية التنظير السياسي تكاملاً بنائيًّا ووظيفيًّا بين جزأين:

الأول : الثابت المتمثل في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

والثاني: الاجتهاد البشري المتطور والمنضبط المرتبط بالأول.

بالنسبة للجزء الأول: له منهجيته، وصدقيته ومحورية دوره التنظيري؛ بحيث يمكن أن يضع أصول النظرة الكلية للظاهرة السياسية، والقواعد العامة لممارستها، ومقاييس رؤيتها الأساسية ... إلخ، ويشكل هذا الجزء بمقياس الأحجام الأصغر قياسًا على التراث السياسي الاجتهادي؛ لكنه من زاوية الأهمية يعد نقطة الثبات المحورية التي تحدد العملية المنهجية متكاملة.

أما الثاني: فيتضمن الاجتهادات والأساليب المختلفة التي يحفل بها التراث السياسي الإسلامي إزاء الظواهر السياسية المختلفة من حيث فهمها، وتحليلها، وتفسيرها... إلخ، وهذا الجزء التراثي الأكبر يرد عليه الصواب والخطأ في جوانبه الاجتهادية التي تشهد تعددًا وتنوعًا يفترض أن يكون محكومًا بالجزء الأول. ولنتأمل على سبيل المثال اجتهادات الغزالي، والماوردي، وابن تيمية في

قضايا طبيعة الولاية والخلافة واختصاصاتها المختلفة، مما سنعرض لنماذج منها في هذا الكتاب.

ولفهم الإطار المعرفي والمنهجية الإسلامية يجب إحداث نوع من التمييز النظري بين (المضمون الموحَى) والذي يشتمل على أصول النظرة للظاهرة السياسية، وبين (الأساليب والاجتهادات) التي تمثل الجهد البشري الذي قام به المفكرون السياسيون ـ في الماضي والحاضر ـ في إبداع الحلول السياسية المختلفة مع التركيز على الاستفادة من منهجية الاجتهاد السياسي، وجوهرها كيفية إنزال والربط بين المستويين الأول والثاني.

وقد عرفت المنهجية الإسلامية ـ كغيرها من المنهجيات ـ ظاهرة تعدد المسميات (التعريفات) على الدراسات المعبرة عنها من قبيل: «الرؤية والتصور الإسلامي» و«المنظور الإسلامي» و«المنظور الحضاري» و«المنظور الأصولي»... إلخ، كذلك عرفت الكثير من الدراسات السياسية التي تحمل بعضًا من هذه المسميات قدراً متفاوتًا من عدم الالتزام بقواعد وأسس المنهجية الإسلامية[١٦]، ويمكن في هذا الصدد رصد اتجاهين من الدراسات:

١ ـ اتجاه الدراسات التزيينية: تعبر عنها دراسات وتحليلات بعض الذين اضطرتهم الظروف للكتابة تحت اللافتة الإسلامية لاعتبارات مختلفة معظمها بعيد عن المجال العلمي والتحليلي، فيقومون في دراستهم بنشر آيات قرآنية وأحاديث نبوية في موضعها أو غير موضعها لتتناسب مع اللافتة التي زينوها بها دون أن تتناسب مع الموضوع، ودون بذل جهد حقيقي في التأصيل والتحليل.. وهذا النوع من السهل اكتشاف مدى تهافته لبُعده عن الجدية وابتعاده عن الالتزام بأسس المنهجية العلمية بوجه عام.

٢ ـ اتجاه الدراسات الانتقائية: تجسد الدراسات السياسية ـ في هذا الاتجاه ـ وجود قناعة منهجية وضعية مسبقة في تحليل الظواهر وفهم الوقائع السياسية، ولكنها تحاول أن تستدعي انتقائيّا من القرآن والسنة ما يؤيد هذه القناعة، الأمر الذي يقارب ما أسماه صاحب الموافقات في أصول الشريعة (الشاطبي) رجوع

الاستظهار، ومن نوعية هذه الدراسات ـ تاريخيًا ـ بعض ما كُتب عن الإسلام اشتراكيّاً أو قوميّاً عربيّا، وعن عدالته الاجتماعية عندما كان الوضع السياسي يسير في هذا الاتجاه، وبعض ما يكتب عنه «ديمقراطيّا» أو «تعدديّا» سياسيّا وحزبيّا في الوقت الحالي.

وهكذا فإن فهم وتحليل الظواهر والأحداث السياسية المحددة صارت موضعًا للتنازع، وأصبح الجميع يدعون وصلاً بالرؤية الإسلامية في غياب المعيار المنهجي المحدد والمقاييس العلمية المنضبطة، الأمر الذي يفرض تحديد ذلك، كما يفرضه أيضًا الأزمة المعرفية في المنهجية الوضعية ـ والتي أشرنا إليها سابقًا ـ والتي تجعل الانطلاق منها في التنظير السياسي موضع تساؤل، ومن هذه العوامل والمبررات:

(أ) تعتبر هيمنة المنهجية الوضعية على دراسة الظواهر والأحداث السياسية في المنطقة العربية والإسلامية في أحد جوانبها امتداداً لفكرة المركزية الغربية والأمريكية تحديداً، فإذا كانت الحضارة السائدة تختزل الفكرة الحضارية فيما تقدمه، وتقيس الآخر الحضاري على مقاييسها، فإنه من المنطقي أن تعتبر منهجيتها الوضعية هي العلمية، وأن المنهجيات الأخرى - بدرجات مختلفة ـ تقع في الإطار غير العلمي، وإذا انطلقنا من موقع القبول بفكرة تعدد المراكز الحضارية وعدم اختزال «العالم» في «أوروبا» والغرب و«أمريكا» واعتبارها محوره، واختزال «الإنسانية» في الحضارة الغربية، وجعلها نموذجه المحتذى، أو الذي يجب اللحاق بركبه، فإنه من المنطقي الإقرار بتعدد الأطر المنهجية ـ وتعارفها وليس تصادمها ـ حيث لكل حضارة تصوراتها ومناهجها الذاتية في معالجة قضاياها الأساسية، ومن ثم تأتي ضرورة ومشروعية الانطلاق من المنهجية الإسلامية من زاوية حضارية.

(ب) يرتبط بما سبق، ويعد أحد نتائجه تحقيق نوع من استقلالية الاجتهاد الفكري في عملية التنظير للقضايا والظواهر السياسية بما تتضمنه من رؤى سياسية

واقتراحات ببدائل للتعامل مع المواقف المختلفة بدلاً من حالة التبعية التي يخلقها الانطلاق من المنهجية الوضعية بشكل أو بآخر.

(ج) الوظيفة التطويرية لعلم السياسة، والذي تُعد المنهجية الأداة الأساسية لتحقيقها، حيث يتم توظيفها في تحليل قضايا الواقع السياسي والتعامل مع مشكلاته وجوهره، وأن تكون هذه المنهجية قادرة على تفسيره عبر الكشف عن قضاياه، وتقديم الخيارات والبدائل؛ الأمر الذي يعني التخطيط لتطوراته المستقبلية... إلخ، هذا الأمر الذي سبق القول: إن المنهجية الوضعية تعاني بصدده قصوراً واضحًا في التعامل العلمي، خاصة مع قضايا تتعلق بعمق تكويننا الحضاري مثل الهوية والشرعية... إلخ.

(د) يستلزم القيام بالوظيفة التطويرية السابق الإشارة إليها الانطلاق من المنهجية الإسلامية في جزأيها: الثابت الذي يؤسس الرؤية الكلية والإطار المعرفي المستمد من القرآن والسنة، حيث تؤكد الرؤية الكلية على وجودها كحقيقة ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، وقد أمر الله رسوله ﷺ باتباع الشرعة باعتبارها المنهج ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، ومن خلال هذه الرؤية المنهجية الكلية يأتي الجزء الثاني الاجتهادي الذي تمثله الدراسات السياسية التي تقوم بعملية التنظير السياسي للأحداث والوقائع والظواهر السياسية... إلخ، ومن هذا النوع من القضايا التي شغلت حيزاً كبيراً - وما زالت - من الدراسات قضية العلاقة بين الظاهرتين: السياسية والدينية، وكانت موضعًا للجدل بين اتباع المنهجيتين: الوضعية والإسلامية في التحليل في واقعنا العربي والإسلامي.

(هـ) التساؤل عن كيفية القيام بعملية التنظير السياسي انطلاقًا من الجوانب الثابتة في المنهجية الإسلامية وامتداداً نحو الجوانب الاجتهادية المتغيرة لتحليل وفهم الظواهر السياسية المختلفة.. هذا ما سنحاول التعرض له باختصار.

الإطار الثابت في المنهجية الإسلامية

تعد الجوانب الثابتة أو الأصيلة في المنهجية الإسلامية (القرآن والسنة) هي الأساس كما أسلفنا، وهي نقطة الانطلاق في العملية التنظيرية.

فالمصدر الأول: القرآن الكريم يضع الخطوط العامة الشاملة لمجالات الحياة، ومنها السياسية.

أما المصدر الثاني: والذي يتمثل في ينبوع النبوة «الحديث الصحيح» فيأتي مبيناً ومفصلاً، ومكملاً للقرآن الكريم.. فهو ترجمة عملية للهدى من خلال سلوكيات إنسانية مضمنة في المواقف التاريخية بأبعادها المكانية والبشرية المحددة.

وعلى الرغم من أن (القرآن والسنة) هما المصدران الأصليان للتنظير السياسي الإسلامي، فإنه نتيجة لاختلاف طبيعة كل منهما ما بين الإطلاق والتقييد، والإجمال والتفصيل.. إلخ؛ فإن التعامل منهجيّاً مع كل منهما يقتضي منهجاً وأدوات بحثية مختلفة بينهما[١٧]. ويُضاف إلى ذلك أن السنة ينبغي أن تفهم في الإطار القرآني الشامل، وبذلك تستوي علاقة النسبة والتناسب، وتستقيم ـ بالتالي ـ عناصر المنهجية وفق المحددات التالية:

(أ) يفرض اختلاف السنة عن القرآن الكريم في درجة الثبوت والتواتر عدم وضعهما على مستوى واحد في التعامل المنهجي بأدواته المختلفة. فالسنة مصدر مستقل في حالة عدم وجود نص قرآني. وهي مكملة وشارحة حيث يوجد أخذاً في الاعتبار أن التفسير والفهم النبوي للقرآن الكريم هو الموقف السليم الذي يعبر عن الحقيقة في إطلاقها، وحيث إن السنة العملية والتقريرية هي نماذج ممارسة تحقق المثالية الواقعية، وهي واجبة الاتباع في مقاصدها، وبشروطها باعتبارها البلورة الحقيقية للفهم القرآني[١٨].

(ب) يُعد من مستلزمات الممارسة المنهجية الإسلامية الحقيقية في التنظير السياسي أن يتوافر للباحثين الحدود الدنيا من الأدوات العلمية التي تمكنهم من التعامل السليم مع الخطاب المنزل الأمر الذي يتمثل في:

١ ـ التمكن من قواعد العربية، باعتبارها الأداة الأساسية في فهم المنهجية الإسلامية والانطلاق منها في عملية التنظير السياسي، إذ لا يمكن فهم القرآن والسنة دون ذلك نظرًا للعلاقة الوثيقة بينهما، يقول تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]. ولنضرب مثلاً بعملية تحديد وبناء المفاهيم السياسية الإسلامية مثل مفهوم: السلطة السياسية، والدولة، والأمة، والمشاركة السياسية.. إلخ حيث تعد خطوة تحديد الدلالة اللغوية ـ المركزية والمحيطية ـ للمفهوم من أولى خطوات بنائه، إضافة إلى تحديد سيرة المفهوم أو المصطلح مما لا مجال لتفصيله في هذا الموضع.

٢ ـ الإحاطة قدر الإمكان بمفاتيح التعامل العلمي الأساسية للمصدرين، فمثلاً: مع القرآن الكريم هناك الجهود والمؤلفات حول كيفية التعامل المنهجي مع الآيات القرآنية ككتب علوم القرآن المختلفة[١٩]. ومع الأحاديث النبوية هناك علوم الحديث. هذه الإحاطة تمكننا من التعامل العلمي السليم مع هذا الجزء الثابت الذي يشكل النقطة المحورية في عملية التنظير السياسي دون الانزلاق ـ ولو جزئيًا ـ إلى مزالق الاتجاهين التزييني أو الانتقائي، واللَّذَين أشرنا لهما فيما سبق.

٣ ـ يوجد اتجاهان أساسيان في التعامل المنهجي مع المصدرين (القرآن الكريم والسنة الشريفة): الأول هو الاتجاه التجزيئي وهو الشائع في الاستدلال، وهو لا يتلاءم مع عملية التنظير السياسي في إطار المنهجية الإسلامية، بل قد يكون شيوعه عاملاً مهمًا ساهم في وجود التناولين التزييني والانتقائي في الدراسات السياسية اللذين سبق الإشارة إليهما والثاني هو الاتجاه الموضوعي

(أ) الاتجاه الأول: التجزيئي

يقوم في التعامل مع المصدرَيْن على أساس تناولهما تناولاً مفرقًا: آية بآية، أو حديثًا بحديث للكشف عن المدلول ولأغراض الاستشهاد، ثم من خلال حصيلة التراكم العددي أو الكمي للمدلولات يتم استخراج الهدف أو الأهداف

النهائية، مع الأخذ في الاعتبار بقية الآيات والأحاديث، واستصحاب أسباب النزول . . إلخ . وهذا الاتجاه في الاستدلال والتفسير لا يصلح كنقطة بداية في عملية التنظير السياسي ـ كما أسلفنا ـ لأنه دائري يبدأ بالقرآن أو الحديث الشريف وينتهي بهما، ويقدم لنا المدلولات التفصيلية لهما دون الكشف عن حقيقة وأوجه الارتباط وأشكال العلاقة والتأثير، أو الصورة الكلية للظاهرة السياسية أو القضية السياسية المحددة محل البحث [٢٠].

(ب) الاتجاه الثاني : الموضوعي

تبدأ عملية التنظير السياسي من واقع المشكلة السياسية المعينة ويدرسها دراسة وافية عبر مناقشة ما قدمته مختلف مدارس الفكر السياسي من بدائل وحلول للتعامل معها، وما طرحته الممارسات السياسية بصددها من أسئلة ونقاط فراغ . . إلخ، ويُعرض ذلك على الجزء الثابت في المنهجية؛ ليكشف عن رؤيتها لها : أي مقاصدها الكلية وليس الجزئية . وفي هذا الصدد نحاول اكتشاف أوجه الارتباط بين المدلولات التفصيلية لكي نصل إلى مركَّب نظري يحتل في إطاره كل واحد من تلك المدلولات التفصيلية وزنه النسبي، ومكانه الحقيقي [٢١]، وهذا ما نسميه بلغة المنهجية «التنظير» السياسي، أو عملية بناء الإطار النظري .

وفي هذا الصدد نبدأ من واقع القضية أو المشكلة السياسية وفق ما أسلفنا، ونعتبر الطائفة من الآيات بصدد موضوع معين بمثابة وحدة موضوعية نستخرج قسماتها العامة الأساسية أو مقصدها، ونستنبط من جملتها ما يفيد في تأصيل أبعاد الظاهرة أو المشكلة السياسية موضع النظر، وهذا الأمر هو الذي يسمح بنوع من التجريد والتنظير السياسي العام، وتساعد الآيات والأحاديث بوصفها تقدم قاعدة وأرضية للتحليل؛ تتمثل في مفاهيم ضابطة، ويساعد على ذلك مضمونها المحدد، وطبيعة الخطاب الموحى : الذي يتحدث عن نماذج وصفات وليس عن أشخاص أو وقائع أو أحداث تستنفد دلالتها، ولا يمكن تعديتها خارج إطار الزمان والمكان على وقائع، أو أحداث متجددة عبر منطق القياس [٢٢]، وهو أحد

الآليات الأساسية لعملية التنظير السياسي، ويتم الرجوع إليها في هذا الصدد بمنطق الافتقار لتوظيفها في تأصيل القضايا، وليس «رجوع استظهار» لتأييد أو مباركة مقولات سابقة.

ولنضرب مثلاً بتأصيل الحقيقة البشرية للظاهرة السياسية من خلال تناول مفهوم الأمة، فالأمة في الجزء الثابت من المنهجية الإسلامية تعني لغةً: الدين والطريقة، فيُقال: فلان لا أمة له أي: لا دين له، كما قد تعني كل جماعة بشرية، أو غير بشرية. فوفقًا للقرآن الكريم جاءت لفظة «أمة» ٤٩ مرة؛ منها ٤٣ آية مكية، و٦ آيات مدنية. كما وردت كلمة «أمم» ١١ مرة؛ منها ١٠ آيات مكية وآية واحدة فقط مدنية، مع ملاحظة أن لفظ «الأمة» في الآيات المكية إنما يعود إلى الأمم الكافرة التي كذبت أنبياء الله ورسله، وقد ورد ذكرها من باب العظة والاعتبار ﴿وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ﴾ [غافر: ٥]. وبشكل عام جاءت كلمة «أمة» في القرآن الكريم بمعان متعددة، منها: الدين والمنهج ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [النحل: ٩٣]. ومنها الإمام والقائد﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾ [النحل: ١٢٠]. ومنها الزمن والوقت: ﴿وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ﴾ [هود: ٨]، ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ٤٥]. ومنها العصبة أو المجموعة من الناس ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ [القصص: ٢٣]، ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ﴾ [الأعراف: ١٦٤]، ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢]، والنظام الذي يسير عليه جماعة من البشر ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٢]، والجماعة المتفقة على دين واحد ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨]، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ﴾ [الأعراف: ٣٤]

كما ميز القرآن الكريم أمة المسلمين عن غيرها من الأمم في ثلاث آيات مدنية، هي: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣]،

﴿كُنتُمْ خَيرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وتشير الآيتان الأخيرتان إلى تحقق مفهوم الأمة وارتباطه بالقيام بالواجبات الشرعية التي تحدثت عنها والتي يبلورها ويتضمنها مفهوم الوظيفة العقيدية: الذي يعد محور وجود الأمة وجوهر تميزها، والوظيفة الأساسية للدولة الإسلامية. فالأمة ـ وفقًا للفهم المقاصدي لهذه الآيات ـ تتشكل بنائيًا ووظيفيًا من تكامل عناصر أربعة، وهي:

(أ) جماعة يسودها الإيمان بالمقومات الأساسية للدين الإسلامي ومرجعيته التي تقوم عليها الدعوة الإسلامية.

(ب) تمتلك هذه الجماعة إدراكًا موحدًا في كل ما له صلة بالمرجعية، وتخضع لما ينبثق عنها من نظام متكامل للسلوك الفردي والجماعي والذي تجسده الشريعة الإسلامية.

(ج) يربط جميع عناصر تلك الجماعة مبدأ الولاء والتضامن، بما يعنيه ذلك من سيادة قيم التراحم والتعاون والتعارف، يقول تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: ١٣]، ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: ٦٣]، ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢].

(د) تقوم هذه الجماعة بالوظيفة الحضارية كمنطلق لتعاملها الخارجي ويكون محورها مفهوم الجهاد و«الدعوة»، بما يعنيه هذا الالتزام من تحقيق مفهوم الشهادة على العالمين».. ﴿لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]

وهكذا فإن مفهوم الأمة ـ بهذه المقومات الأربعة ـ هو تجسيد لحقيقة العقيدة والمنهج والدعوة، ويظل الالتزام بها هو السبب الحقيقي لبقاء الأمة، والباعث لعملية التجديد فيها. وهكذا يمكن القول إن الأمة مفهوم وظيفي يتجسد في مستويين:

الأول: تطبيق الإسلام في الداخل أي داخل الأمة الإسلامية.

والثاني: تعميم الإسلام على المستوى العالمي، حيث تكون الأمة الإسلامية هي أمة الدعوة للإسلام.

هذا الفهم الوظيفي لجوهر مفهوم الأمة يجعله موضع تناقض منطقي مع المفهوم السياسي المعاصر للأمة القومية ـ والذي أسلفنا الحديث عنه عبر التنظير السياسي الوضعي ـ والذي يعني الاشتراك في اللغة والعادات والتاريخ، وكذلك بالنسبة للموقع الجغرافي والجذور العرقية. فالقرآن يتعامل مع المفهوم بشكل وظيفي وقيمي، فالمسلم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بغض النظر عن جنسه أو لونه أو لغته أو تاريخه؛ حيث ينتمي للأمة الإسلامية كل من يقوم بالوظيفة العقيدية بغض النظر عن هذه الاعتبارات والتي وجدت فعليًا في الأمة؛ حيث إن الأمة مركبة من جماعات وأعراق ولغات وملل لا تشكل عناصر صراع وتفتيت، وإنما عناصر قوة وتضامن. ويصف دستور المدينة ـ العقد التأسيسي للكيان السياسي الأول ـ النصارى واليهود بأنهم «أمة من الناس»، ولكن الذي يجعلهم داخلين في العقد التأسيسي ليس مجرد واقعة التعاقد وإنما ما هو منوط بهم من واجبات في إطار قيام الأمة ككل بالوظيفة العقيدية المعنوية أو الحضارية بشكل عام.

كما أن هذا التحديد يمكن أن يؤدي في عملية التنظير السياسي إلى الكثير من النتائج العملية منها:

(أ) تقديم تأصيل إسلامي للظاهرة السياسية في جذورها، ولمفهوم السياسة ذاته عبر الرجوع بالظاهرة السياسية إلى بداياتها الأولى، وذلك بإطار موسع يبدأ بتفسير الوجود البشري من نقطة بداياته الأولى، ومن خلال ذلك يتم استنتاج وتأصيل ظواهر سياسية كمثل ظاهرة السلطة والدولة في الرؤية القرآنية.

(ب) يتم الكشف عن العلاقات التوافقية أو السببية بين الظواهر السياسية المختلفة عبر مفهوم السنن الاجتماعية، وسنن الساحة التاريخية، فالاتجاه المقاصدي يكشف في هذا الإطار عن صياغات سببية مطردة بين ظاهرة وأخرى، من

قبيل الأسباب المباشرة في خلق وقائع معينة وظروفها المكانية والزمانية، ولكن تفحص تلك الأسباب يعني إمكانية التوصل إلى ترابط الأسباب بالنتائج الممكنة لاستخلاص قانون عام تخضع له كل الوقائع الجزئية.

(ج) تحليل العلاقات الارتباطية بين الظواهر والأحداث السياسية وفهمها استناداً إلى الاتجاه التوحيدي الذي يعني جانبين متكاملين:

الأول: ملاحظة اطراد حكم الله وثباته في الوقائع المتماثلة إيجاباً وسلباً. فلولا اطراد ربط الأسباب بالنتائج لفقدت فكرة الاعتبار المنهجي بالسابقين قيمتها. فقيام الأمم وتطورها وصعودها واستبدالها ينظمه اتجاه عام، وتحكمه مجموعة من السنن، ووفقاً لهذه الرؤية صاغ ابن خلدون بعض جوانب رؤيته ونظريته في العمران حول تطور الجماعات والحضارات وتدهورها.

الثاني: عرض نماذج محددة لعلاقات ارتباطية قياسية من خلال علاقات التوافق والسببية، مثل الارتباط بين «نقص الكيل والميزان» ـ غياب العدالة الاجتماعية ـ وبين ظواهر مثل: «شح الأرزاق»، وازدياد معدلات الفقر، ومستويات التخلف.

وارتباط «شيوع المنكر» بـ«الهلاك»، و«الظلم» بـ«الفساد»، و«الترف»، بـ«الدمار». فهذه العلاقات الارتباطية التوافقية يرفعها بعض الباحثين إلى مستوى السببية أحياناً، ولكنها قد تأخذ صورة النماذج القياسية، وهي مستوى أكثر تركيباً كما سيأتي. ويمكن الاستعانة بأحد الأمثلة القرآنية في هذا الإطار، حيث يقول تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، ففي الآية حكم شرعي هو القصاص، لكنها تتضمن علاقة ثابتة بين نظام القصاص والاستقرار الاجتماعي ومن ثم السياسي (٢٣).

والواقع أن مثل هذه الصور والأشكال للعلاقات يمكن الاستفادة منها وتوظيفها ـ كما سنرى ـ في وضع قواعد وقوانين المؤسسات والممارسات للظواهر السياسية المختلفة.

الإطار الاجتهادي المتغير في المنهجية الإسلامية

يمثل هذا الجانب البعد الثاني للمنهجية الإسلامية، وموضوعه الاجتهادات السياسية المختلفة حول موضوعات وقضايا الظاهرة السياسية المتعددة والمنطلقة من المستوى الأول الثابت بالمعنى الذي أوضحناه سابقًا، والتي قدمها المجتهدون والعلماء والمفكرون الإسلاميون ـ أيا كانت مواقعهم أو مواقفهم من السلطة السياسية الحاكمة في أزمانهم:

١ ـ سواء كُتبت من موقع المشاركة السياسية والتعامل مع السلطة بأدب النصيحة السياسية بوجه عام، أو ما يطلق عليه كتابات مرايا الأمراء.

٢ ـ أو كانت في موقع معارضة السلطة السياسية والخروج عليها كالكتابات المتعلقة بولاة الأمور، وأحكام التغلب، وفقه الخروج.

والذي نركز عليه في هذه الدراسة ليس الجوانب المضمونية أو موضوعات هذه الاجتهادات السياسية، ولكن منهجية التعامل معها. ويمكن أن نميز في هذا الإطار الاجتهادي بين التراث السياسي الإسلامي والتعامل معه منهجيًا، والتعامل مع قضايا الواقع السياسي بظواهره وأحداثه الفعلية على النحو التالي:

أولاً: التعامل المنهجي مع التراث السياسي الإسلامي

دون دخول في جدل التعريفات حول تحديد ماهية التراث السياسي الإسلامي، فنرى أنه يمثل الاجتهادات العلمية بصدد التعامل مع قضايا الواقع السياسي المعين (الماضي) والذي جسدته كتابات الفقه السياسي، والفلسفة السياسية، والسير والمغازي، والخطب والوثائق السياسية.. إلخ[٢٤]، وقد تعاملت معظم الدراسات السياسية الإسلامية مع هذا التراث وفق منطلقين منهجيين:

الأول: ما يطلق عليه عملية «إحياء التراث السياسي الإسلامي»؛ والمتمثلة في إعادة طبع بعض الكتابات في الفقه السياسي من قبيل الأحكام والآداب

السلطانية، وقوانين الوزارة. . إلخ، وعبر اصطناع أوجه تشابه بينها وبين بعض مكونات الأنظمة السياسية المعاصرة أو الحديثة، يجري القول بأن هذه تحوي - من باب التفاخر السياسي - ما يُضارع أرقى ما وصلت إليه النظم السياسية المعاصرة في قضايا محددة. وهذا الاتجاه في رأينا ليس أكثر من إعادة نشر وطباعة بعض الدراسات التراثية ذات الطابع السياسي العام والتي تدخل في نطاق تاريخ الأفكار السياسية، وهي بهذا الصدد تحتوي على خلل منهجي؛ إذ تعبر عن سيادة عقلية التقليد والجمود؛ إذ لا يستطيع أحد أن يكرر في الواقع الحالي أو يقلد خبرة تطبيقية (ما عدا الخبرة النبوية وخبرة الخلافة الراشدة في دلالتهما العامة باعتبارهما تعبيراً عن سوابق تشريعية ملزمة) مهما كانت ما دامت هذه الخبرة تخضع لمحدودية الزمان والمكان.

الثاني: محاولة ما يسمى الجمع بين الأصالة والمعاصرة - ولو في أحد معانيها - والتي تقوم على الانتقاء من التراث السياسي الإسلامي ما يوافق العصر ويستجيب لتحدياته، وهي دعوة وسطية توفيقية شائعة، ولكن إشكاليتها في المنهجية وبالتحديد في المعيار الذي على أساسه يتم الاختيار والانتقاء (العصر)؛ فما هو العصر تحديداً: هل هو فترة زمنية ومرحلة تاريخية نعيشها، أم أن العصر ليس الزمن فقط وإنما منظومة القيم السائدة فيه، والرؤى المعبرة عنه، والسائدة في هذه الفترة؟ وبالتالي التساؤل يكون حول طبيعة هذه المنظومة القيمية، ومدى تعبيرها عن الحضارة المهيمنة والسائدة؟ وماهية المنطق الذي يجعل العصر - وهو ليس عصرنا على الأقل معرفيًا ومنهجيًا - معياراً صالحًا يتم على أساسه تقييم التراث السياسي للخبرة التاريخية للأمة ككل، والانتقاء والاختيار منه. فالمعيار الذي يتم على أساسه الاختيار هو نفسه الموضوع الذي يتم اختياره، وبالتالي هو غير مستقل، ومن ثم تُثار التساؤلات الحقيقية حول مدى صحته وصلاحيته.

وإذا كان المنطلق الأول المتعلق بإحياء التراث السياسي الإسلامي محدود في جدواه وغير مقبول منهجيًا، فإن المنطلق الثاني يحتاج إعادة تحديد لطبيعة المعيار

السلطانية، وقوانين الوزارة. . إلخ، وعبر اصطناع أوجه تشابه بينها وبين بعض مكونات الأنظمة السياسية المعاصرة أو الحديثة، يجري القول بأن هذه تحوي ـ من باب التفاخر السياسي ـ ما يُضارع أرقى ما وصلت إليه النظم السياسية المعاصرة في قضايا محددة. وهذا الاتجاه في رأينا ليس أكثر من إعادة نشر وطباعة بعض الدراسات التراثية ذات الطابع السياسي العام والتي تدخل في نطاق تاريخ الأفكار السياسية، وهي بهذا الصدد تحتوي على خلل منهجي؛ إذ تعبر عن سيادة عقلية التقليد والجمود؛ إذ لا يستطيع أحد أن يكرر في الواقع الحالي أو يقلد خبرة تطبيقية (ما عدا الخبرة النبوية وخبرة الخلافة الراشدة في دلالتهما العامة باعتبارهما تعبيراً عن سوابق تشريعية ملزمة) مهما كانت ما دامت هذه الخبرة تخضع لمحدودية الزمان والمكان.

الثاني: محاولة ما يسمى الجمع بين الأصالة والمعاصرة ـ ولو في أحد معانيها ـ والتي تقوم على الانتقاء من التراث السياسي الإسلامي ما يوافق العصر ويستجيب لتحدياته، وهي دعوة وسطية توفيقية شائعة، ولكن إشكاليتها في المنهجية وبالتحديد في المعيار الذي على أساسه يتم الاختيار والانتقاء (العصر)؛ فما هو العصر تحديداً: هل هو فترة زمنية ومرحلة تاريخية نعيشها، أم أن العصر ليس الزمن فقط وإنما منظومة القيم السائدة فيه، والرؤى المعبرة عنه، والسائدة في هذه الفترة؟ وبالتالي التساؤل يكون حول طبيعة هذه المنظومة القيمية، ومدى تعبيرها عن الحضارة المهيمنة والسائدة؟ وماهية المنطق الذي يجعل العصر ـ وهو ليس عصرنا على الأقل معرفيًا ومنهجيًا ـ معياراً صالحًا يتم على أساسه تقييم التراث السياسي للخبرة التاريخية للأمة ككل، والانتقاء والاختيار منه. فالمعيار الذي يتم على أساسه الاختيار هو نفسه الموضوع الذي يتم اختياره، وبالتالي هو غير مستقل، ومن ثم تُثار التساؤلات الحقيقية حول مدى صحته وصلاحيته.

وإذا كان المنطلق الأول المتعلق بإحياء التراث السياسي الإسلامي محدود في جدواه وغير مقبول منهجيًا، فإن المنطلق الثاني يحتاج إعادة تحديد لطبيعة المعيار

الذي يتم على أساسه الانتقاء والاختيار بحيث يكون معياراً منضبطًا ومستقلاً عن واقع الموضوع الذي يتم التعامل معه في نفس الوقت. والذي نراه أن هذا المعيار يجب تأسيسه من واقع التفاعل المنهجي بين جانبين(٢٥):

الأول: الجزء الثابت (القرآن الكريم والسنة الشريفة) من المنهجية الإسلامية وفق أصول التعامل المنهجي الذي أشرنا إليه.

والثاني: القضايا والأحداث السياسية الحقيقية التي يعيشها المجتمع المعين بحيث يتم تحديدها بطريقة علمية منضبطة.

وفق هذا المعيار التفاعلي يمكن قراءة التراث السياسي الإسلامي بأبجدية إسلامية عبر نظرة كلية يتم على أساسها استخراج مفاهيمه الأساسية، وجوهره الذي يمكن الإفادة منه في تأصيل قضية ما، أو التعامل مع موضوع أو مشكلة معينة، وفي هذا الإطار نضرب مثالاً بمصدرين من مصادر التراث السياسي الإسلامي:

(أ) الفقه السياسي الإسلامي: وهو من أهم مصادر ومكونات التراث السياسي الإسلامي، أيّا كان موقع صاحبه ومنتجه أو طبيعة علاقته بالسلطة السياسية، فإنه يمكن دراسته وفق المعيار السابق عبر الأداة المقارنة والتي أطلق عليها في تاريخ التراث الفقهي الإسلامي «الأشباه والنظائر»، و«الفروق». وهي تتم على مستويين(٢٦):

١ ـ مستوى المقارنة الداخلية: حيث يمكن أن نقارن بين مختلف القضايا التي تثيرها دراسة الظاهرة السياسية المعينة، وبالتالي نقارن بين مختلف التصورات الفقهية أو الذاتية المتعلقة بجوانبها داخل إطار الفقه الإسلامي بمدارسه ومذاهبه المتنوعة، لكي نصل إلى الموحدات والمفرقات بينها بصدد الظاهرة السياسية المحددة: كالدولة والأمة والسلطة السياسية.

٢ ـ مستوى المقارنة الخارجية: حيث يتم وضع كل ما سبق موضع المقارنة مع ما يقدمه الفقه السياسي العالمي بمدارسه المختلفة عبر نفس الأداة المقارنة وبيان نفس الموحدات والمفرقات بصدد ذات الظاهرة السياسية.

وسوف نقدم في هذه الدراسة في الفصلين الثاني والثالث نموذجين للقيام بذلك عمليّاً.

(ب) الوثائق والخطب السياسية: تُعد مصدراً بالغ الأهمية في التراث السياسي الإسلامي لم يتم الالتفات إليه كثيراً، وهو يشمل الكثير من المكونات مثل: الخطب، والرسائل الموجهة من الرسول ﷺ، والخلفاء من بعده، وكذلك الاتفاقيات والمعاهدات.. إلخ. وهي مادة متنوعة الأهداف والأغراض، تبدأ من الدعوة للإسلام، مروراً بكيفية ممارسة الحكم، أو الجهاد، أو القضاء في المنازعات، أو التدبر / كيفية التخطيط السياسي لأحداث أو وقائع معينة.

والواقع أنه يمكن في هذا الصدد استخدام منهجية تحليل النص السياسي، وذلك لاكتشاف الإدراك القيادي لجوهر أية ظاهرة سياسية، وأبعادها، وكيفية ممارستها. وبالطبع، فإن الإدراك القيادي للرسول ﷺ يُعد من طبيعة مختلفة[٢٧]، إذ يعبر عن سوابق تشريعية حاكمة لما بعدها. فالتصرفات والأفعال السياسية التي قام بها بصفته القيادية هي من هذا القبيل، وتمكننا منهجية تحليل النص السياسي بهذا المعنى من رؤية الممارسة السياسية بكل مظاهرها الواقعية وتجلياتها الفكرية، فهي تبلور هذا الإدراك القيادي في تفاعله مع الوقائع والأحداث؛ فنكون أمام نماذج تاريخية للممارسة متعلقة بالدلالات النظامية والحركية، ويمكن أن نقيس مدى قربها أو بعدها عن النسق القياسي للظاهرة السياسية المعينة، والذي نقوم بتأسيسه من خلال الإطار الذي يتمتع بقدر من الثبات في المنهجية الإسلامية.

ثانيًا: التعامل المنهجي مع الوقائع السياسية المعاصرة:

يعد هذا المستوى من أهم المستويات التي تتعامل معها المنهجية الإسلامية، حيث يتم الجمع بين نوعين من الفقه: «فقه الحكم الشرعي»، و«فقه الواقع» أي فقه الجوانب الثابتة، وعملية تطبيقها على مستجدات الواقع وظواهره المختلفة

وفق آليات معينة للقيام بعملية التنظير السياسي. وتقدم منهجية أصول الفقه عدة مداخل منهجية يمكن الاعتماد عليها وتطويرها لدراسة الواقع السياسي، ومنها[٢٨]:

(أ) مدخل «المصلحة الشرعية»، باعتبارها إطاراً ضابطًا لعملية الممارسة السياسية، حيث إن السياسة هي العمل بالمصلحة الدائرة في إطار الشرع والمحققة لمقاصده، وهي مدخل أكثر ضبطًا وتحديداً للممارسة السياسية من مفهوم «المصلحة القومية» أو «المصلحة الوطنية» أو «النظام العام» في الإطار المعرفي والمنهجية الوضعية.

(ب) مدخل «الضرورة الشرعية» باعتبارها إطاراً ضابطًا لعملية الممارسة السياسية في الأوضاع والظروف الاستثنائية والطارئة، والتي تقدر بقدرها حتى لا تتحول إلى أوضاع مستقرة ودائمة.

(ج) مدخل القياس، بمعنى مراعاة المصالح في السياسات المختلفة مع ربطها في أدائها، وشرعيتها بأصل معين له علة معتبرة شرعًا.

(د) مدخل الذرائع المرتبط بإنجاز وتحقيق المقاصد، والذي يطلق عليه البعض «مدخل أصل اعتبار المال» المترجم لعلاقة الذرائع بالمقاصد، والذي يفيد في تحديد الوسائل والمؤسسات والأدوات السياسية المنوط بها تحقيق الأهداف والقيم السياسية المختلفة.

وهناك الكثير من المداخل الأصولية المنهجية الأخرى التي يمكن تطويرها لكي تساعد في فهم الواقع السياسي، وتحليله بطريقة أكثر تحديداً وانضباطًا. وهكذا يتم التمييز بين المستويات الثلاثة: النصوص الشرعية، والتراث الفكري السياسي الإسلامي، والواقع والممارسة السياسية لأغراض الدراسة؛ إذ ثمة تداخل واقعي بينها، إلا أن النصوص الشرعية تظل المرجع الأساسي للتنظير السياسي في تقديمه حلول لمشاكل الواقع في ضوء الاستئناس بخبرة التراث الفكري السياسي الإسلامي.

ثالثًا: مستويات التنظير السياسي للظواهر السياسية المختلفة في إطار المنهجية الإسلامية

يمكن أن تتم عملية التنظير السياسي انطلاقًا من المنهجية الإسلامية لأية ظاهرة أو واقعة سياسية محددة على مستويات ثلاثة وهي[29]:

المستوى الأول: التأصيل التجريدي الذي يحدد جوهر الظاهرة أو الواقعة السياسية موضع الدراسة، ويعين أبعادها وجوانبها الأساسية. وهذا المستوى يتم بناؤه من واقع الجزء الثابت في المنهجية الإسلامية ـ وفق ما أشرنا إليه سابقًا ـ فيكون التساؤل ـ على سبيل المثال ـ حول تأصيل الظواهر السياسية الأساسية مثل: الأمة، والدولة، والسلطة السياسية... إلخ، ويتخذ ذلك معيارًا للنظر في التراث السياسي الإسلامي حول هذه الظواهر السياسية، وكيفية إدراكها[30].

المستوى الثاني: النظامي والمؤسسي، ويتمثل في التساؤل حول القيم والأشكال والأطر النظامية والمؤسسية السياسية المعينة، والتي هي بمثابة قنوات محددة تنتظم وتنساب من خلالها الأفعال والممارسات السياسية المتعلقة بذات الظاهرة، وتترجم هذه المؤسسات مجموعة من المبادئ المؤسسية، وبالتالي فالإطار والأشكال المؤسسية هي اجتهادات لتحقيق المبادئ المؤسسية بأعلى قدر ممكن من الكفاءة والفعالية[31].

ويعبر المستويان: القيمي العقيدي، والنظامي المؤسسي (وبالذات في جوانبه الثابتة المتعلقة بالمبادئ النظامية) عن العقيدة في نقائها، والمثالية في وضوحها وتجريدها.

المستوى الثالث: الأفعال والممارسات السياسية التي تتم في أرض الواقع[32]، وهي في غالبها من المفترض أن تتم من خلال المؤسسات التي يقدمها المستوى الثاني بحيث تتناسب معه، وتحقق مقاصد المستوى الأول وأهدافه. وليس

بالضـرورة أن يحتـوي التنظير السيـاسي إزاء أية ظاهرة سياسيـة في المنهـجيـة الإسلامية الجمع بين المستويات الثلاثة ؛ إذ قد يكون ذلك متعذراً إزاء الظواهر السيـاسية الكلية ، ولكنه قـد يكون ممكنًا إزاء التنظير لظواهر أو وقـائع سياسـية محددة زمانًا ومكانًا

* * *

• هوامش ومراجع الفصل الأول

(١) توماس كون، بنية الثورات العلمية، (مترجم)، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٨٦م.

(٢) حول تأصيل مفهوم ما قبل المنهج وفكرته: محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة: دار الهلال ١٩٨٧م، ص ٩٥ـ١٤٠.

(٣) توماس كون، المرجع السابق، ص ص ٣٣ - ٣٥.

(٤) جعفر شيخ إدريس، إسلامية العلوم وموضوعيتها، مجلة المسلم المعاصر، ١٤٠٨هـ، عدد (٥٠)، ص ٧-٨، وهو يؤكد أن «الذين يشتغلون في إطار معين يغفلون أن هذا الإطار حددته لهم نظرة ما ورائية، ويعطون لمفهومات العلم والمنهج والتفسير والعلمي التي درجوا عليها صفة الإطلاق والعموم، ويحسبون أنها دون غيرها هي المفاهيم الصحيحة التي يجب على كل مبتغ للبحث العلمي أن يلتزم بها وإلا فما هو بعالم، ويبعد عن زمرة العلماء، وبالطبع لا يكون ذلك بقرار سياسي دائمًا بل بممارسة ما يمكن تسميته إرهابًا فكريًا وسخرية ومقاطعة إلى أن يؤذن بأن يستبدل بهذا الإطار إطار جديد».

(٥) المرجع السابق، ص ص: ٨ - ١٣.

حول ميتافيزيقيا «العلوم الاجتماعية الغربية» راجع:

ـ أريك فروم. الإنسان بين الجوهر والمظهر (ترجمة: إبراهيم زهران)، الكويت المجلس الأعلى للثقافة والعلوم والآداب، ١٩٨٩، ص ص ١٤٦ ـ ١٥٠.

وأيضا د. سيد دسوقي حسن، مقدمات البعث الحضاري، الكويت: دار المسيرة، ١٩٨٧م، حيث يسميها «عالم غيب الأفكار.

(٦) رشدي فكار، لمحات عن منهجية الحوار والتحدي الإعجازي للإسلام في هذا العصر، ١٩٨٢.

(٧) اعتمد الباحث بصفة أساسية في تأسيس هذين المدخلين على:

ـ منى أبو الفضل، النظرية السياسية: مدخل منهاجي إسلامي، القاهرة (محاضرات غير منشورة لطلاب الدراسات العليا كلية الاقتصاد، ١٩٨٥.

ـ م. جود، النظرية السياسية الحديثة (ترجمة عبد الرحمن صدقي) القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٣.

(٨) حول هذا المدخل راجع:

- Lea Strauss, What is political Philosophy? New York,1982 pp.29-45 wright Bruee, E., A Congnitivist programme for Normative Political Theory, The Journal of Politics, Vol.30,No 3, August, 1979,pp12-23.

Carl J, Friedrich, "political philosophy and science of politics, (New york 1958),p,125.

Fawzi, M. Najjau, Political philosophy In Islam, Islamic Quatrterly, Vol.xx,No,4, December, 1978,pp.122-132.

Fred, M. Frohok, Normative Political Theory, (New Hersy, 1974).

وحول انتقاد هذا المدخل راجع:

- A,e Dahi, Modern Political Analysis, New-York, 1963 pp.,io-100.

- O.M.Bakshi, The Crisis of Political theory An Inquiry Into Contemporary Thought Oxford,1987.

(٩) حول هذا المدخل في النظرية السياسية راجع:

- Arnold, Brecht, political Theory: The Foundations of Twentieth Century political Thought, New York, 1952.

- Germino, Dante, Beyond Ideology, The Revival of political Theory New York.

W.C. Runginam, Social Science and political theory, London, 1963.

(١٠) منى أبو الفضل، المرجع السابق، ص١٢ ـ وفي نفس الاتجاه راجع:

إبراهيم بشير عثمان، الاتجاه الأيديولوجي، كمنهج معياري في التحليل السياسي المعاصر، ضمن ندوة قضايا المنهجية والعلوم السلوكية، ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧.

(١١) حامد ربيع، إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية (ندوة)، ص ١٧ حيث يصف علم السياسة العربي «مقلد وغير أصيل أولا، وهو مبالغ يرفض الاعتدال ثانيًا، عبد للسلطة يجري وراءها ولا يقودها ثالثًا، وهو رابعًا غير حساس لا يعيش مشاكل مجتمعه».

(١٢) رشدي فكار، مرجع سابق، ص ٩ - ١٤.

(١٣) إبراهيم عثمان، مرجع سابق، ص٣ـ٧.

(١٤) سيف الدين عبد الفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية نظرة في الواقع العربي المعاصر، ١٩٨٧م، ص١٧٩-١٨٣.

(١٥) المرجع السابق، ص ١٨٤.

(١٦) يرصد الأستاذ/ محيي الدين عطية مظاهر هذه الموجة في :ـ

طاهر، مصادر المعرفة، وموقف الإسلام منها، المسلم المعاصر، (العدد ٥١-٥٢) - ١٩٨١ .

(١٨) حول حجية السنة وموقعها من القرآن الكريم راجع:
مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ١٩٨٢ .

- Hamid Enayet, op. cit., p.p. 18-30.

(١٩) راجع دراسات وكتابات مساعدة لتحقيق هذه الغاية:
- أبو الأعلى المودودي، المبادئ الأساسية لفهم القرآن، ١٩٧٨م.

(٢٠) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية ١٩٨١ ص ٩-٣٧ .

(٢١) من الأمثلة في هذا الصدد:
- سيد قطب، في ظلال القرآن، ١٤٠٣هـ-١٩٨٢م.
- سعيد حوي، الأساس في التفسير ١٩٨٥م.
- عبد الحي الفرماوي، البداية في التفسير الموضوعي، ١٩٧٦م.
- عواطف الألفي، دراسات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ١٤٠٥هـ، وراجع رؤية مقاربة:
- حسن البنا، مقاصد القرآن الكريم، ١٩٨٧م.

(٢٢) محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، ص ١٣-٣٥ .

(٢٣) الواقع أن إقامة القصاص تؤدي على المستوى الفردي في العاجل إلى عقوبة «القضاء على حياة فرد» بينما على المستوى الجماعي سوف توفر ضمانة عدم الاعتداء وتوفر أيضًا الاستقرار وفي ذلك معنى الحياة راجع:
- سعيد حوي، الأساس في التفسير، ص ٣٨٥، ٣٩٤ .

(٢٤) تثير قضية التراث عدة أسئلة من قبيل: تعريف التراث - وتحديد مصادر ذلك التراث وإمكانيات توظيفه في البناء السياسي والتنظيري. والهدف من ذلك التوظيف راجع:
ابن الربيع، سلوك الملك في تدبير الممالك (ترجمة وتقديم حامد ربيع) ١٩٨٣م. حول قراءة أيديولوجية للتراث راجع:
- محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ١٩٨٦م.

(٢٥) حول قراءات أصولية للتراث من خلال الأوامر المنزلة راجع:
- أكرم ضياء العمري، التراث والمعاصرة، ١٤٠٦هـ.
- محمود فياض، الفقه السياسي عند المسلمين، ١٩٥٩م ص ٩-١٧ .
- سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م.

الفصل الثاني

نظرية السلطة السياسية

(المفهوم - الوظائف - المستقبل)

- مقدمة
- المبحث الأول: تأسيس السلطة السياسية وطبيعتها
- المبحث الثاني: وظائف السلطة السياسية وأدوارها
- المبحث الثالث: اختلال السلطة السياسية وانهيارها

تمهيد

نتناول بالتحليل أحد أهم النصوص السياسية للإمام الماوردي[1] ـ المتعلقة بسياسة المُلْك ـ محاولين اكتشاف رؤيته وتأصيله لظاهرة السلطة السياسية: مفهومها، وتأسيسها، وطبيعتها، ونشأتها وتكونها أي تاريخها العام ـ والإطار الذي يحكمه من ناحية أولى، ووظائفها أي الأهداف التي تسعى ـ أو يجب أن تسعى ـ لتحقيقها وتسيطر على حركتها وممارساتها الفعلية من ناحية ثانية، ومآلات السلطة وتطورها واختلالها وتدهورها وانهيارها من ناحية ثالثة.

والواقع أن هذه الكليات التنظيرية الثلاث تتداعى عند التعرض لظاهرة السلطة عمومًا مُشكِّلةً محاور أي تفكير أو تساؤل جدي حولها، وكذا تمثل أعمدة حقيقية بصدد إقامة أي بناء تنظيري بصددها يضع الاتجاهات والقوانين العامة التي تحكمها في حركتها وممارساتها[2].

يتناول الماوردي هذه الكليات الثلاث برؤية واقعية تحليلية، وليس من خلال الرؤية الفقهية الشكلية كما فعل في دراسات سابقة له بصدد نفس الظاهرة[3]، سنحاول اكتشافها، وتقديم قراءة سياسية معاصرة لها مركزين على رؤيته لوظائف السلطة (أو السلطان أو الملك بتعبير الماوردي)، ملتزمين منهجيًا بقواعد قراءة النصوص السياسية وتحليلها، خاصة تلك النصوص التاريخية والتراثية التي تصنف في إطار التراث السياسي الإسلامي[4]، ويأتي هذا الفصل ليوضح ويحلل ذلك؛ ففي البداية: ثمة مقدمة حول كيفية الاقتراب المنهجي من هذا النص السياسي التراثي تتكامل مع ما أوردناه في الفصل السابق. يلي ذلك ثلاثة

مباحث يتناول **المبحث الأول**: مفهوم السلطة وتأسيسها وطبيعتها، بينما يتناول **المبحث الثاني**: وظائف السلطة وأدوارها، **والمبحث الثالث**: اختلال السلطة وتدهورها وانهيارها، **وفي النهاية**: خاتمة تتناول أهم النتائج.

* * *

مقدمة:

كيفية الاقتراب المنهجي من النص السياسي التراثي

لا تعود أهمية هذا النص فقط إلى كونه نصًا مهجور التناول من غالبية الباحثين في إطار فكر الماوردي وإسهاماته السياسية[٥]، وإنما أيضًا لكونه يمثل جهدًا متميزًا ويكاد يكون متفردًا في إطارها بصدد تناوله للظاهرة السياسية ـ ظاهرة السلطة ـ وذلك من زاوية فلسفية وتنظيرية[٦]، هذا التناول يعطي إمكانية كبيرة لإقامة بناء تنظيري حول «وظائف السلطة وأدوارها العملية» نحاول تقديمه، وهو بناء بالغ الأهمية بصدد أي حديث جاد عن «نظرية السلطة» إذ يمثل «حلقة الوصل» بين مستوى «التأسيس» ومستوى «الفعالية» ولن نفصِّل في هذا الصدد، وسنكتفي بوضع مجموعة من الأطر التحليلية والقواعد العامة التي يمكن أن تكون ضرورية للتعامل مع هذا النص التراثي، ونكتفي في هذا الصدد بنقاط ثلاث:

١ ـ طبيعة النص وسياقه الفكري والحضاري

يقع هذا النص السياسي ـ الذي قُدِّر له النشر مؤخرًا[٧] ـ في إطار الإسهامات الفكرية السياسية للماوردي والتي يرصدها بعض أهل الاختصاص بخمسة مؤلفات أساسية هي: أدب الدنيا والدين (٤٢٠هـ)، نصيحة الملوك (٤٢٥هـ)، قوانين الوزارة وسياسة الملك (٤٢٧ هـ)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر (٤٣٢هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (٤٤٥هـ)، ولعل قراءة إجمالية لهذه النصوص السياسية توضح موقع تسهيل النظر وتعجيل الظفر ـ في إطارها ـ أي أنها تقدم السياق أو البيئة الفكرية السياسية العامة له، بالطبع فإن هذه النصوص

تتفاوت أصولها الفكرية في مدى تعبيرها عن المثالية الإسلامية، وذلك طبقًا لطبيعة الموضوعات والقضايا التي تعالجها ودرجة اتصالها بالواقع السياسي المُعاش.. فقد تطرقت إلى السلوك الملوكي، وموضوع الوزارة، كما حاول الماوردي أن يشرح فن الحكم وفقا للمبادئ الإسلامية، وإذا كان البعض يرى أن الماوردي بكتابه «الأحكام السلطانية» ولج باب النظرية السياسية الإسلامية والفقه السياسي الدستوري، فقد اهتم بتجميع كل الأحكام الشرعية المتعلقة بإدارة البلاد وصنفها في كتاب واحد دون الولوج في جدل فلسفي مع الفرق الأخرى الأمر الذي يجعل الكتاب مصدراً رئيسيًا يعتمد عليه عند التعرض لمشكلة الخلافة والولاية السياسية، والممارسات الاقتصادية، والاجتماعية المتعلقة بالحكومة الإسلامية، خاصة وأنه لا يقف عند مجرد العرض النظري بل يتجاوزه إلى محاولة شرح الواقع الفعلي وبالذات من خلال مناقشة رؤيته في «إمارة الاستيلاء»[٨]، فإن الأمر يحتاج مراجعة، لأن هذه الموضوعات لا تدخل في جوهر النظرية السياسية أو لا تقدم تنظيراً للسلطة السياسية وإنما تتناول الشكل الإسلامي للسلطة أو الدولة الإسلامية، وقد قارب الماوردي نفس الموضوع في تركيزه على أحد أشكال السلطة أو دولها المحددة في كتابيه: «نصيحة الملوك»، و«قوانين الوزارة»[٩]، أما الكتاب الذي يمكن أن يُصنف بحق أنه يقع في قلب دراسة النظرية السياسية فهو الحالي «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك».

إذ يبحث في ماهية السلطة (الملك) وبنيتها، وفلسفتها، وقوانين صيرورتها.. وهي كليات ـ كما أوضحنا فيما سبق ـ تُفضي إلى بناء نظرية سياسية حول ظاهرة السلطة كوحدة تحليلية، وربما تكون المحاولة في هذا الصدد إضافة علمية للدراسات حول نظرية الماوردي السياسية من خلال نص سياسي لم يُقدر له حتى الآن تحليل عميق من زاوية النظرية السياسية. أما السياق الحضاري الذي أنتج في إطاره هذا النص السياسي، وكان ـ بدرجة من الدرجات ـ استجابة له، فهو الانهيار الذي شهدته الخلافة العباسية وزوال سلطتها في مناطق كثيرة وانتقاص أطرافها، وبدا ذلك واضحًا مع بدايات القرن التاسع الميلادي، وقد

اتخذ هذا الانهيار صورة نشأة حكم السلالات وإحكام سيطرتها على دول العالم الإسلامي ـ كما حدث في المغرب، إسبانيا، مصر، وسوريا ـ ومع مجيء القرن العاشر كانت السلطة العباسية بالكاد تتجاوز مدينة بغداد، بل وحتى في بغداد نفسها كان الخليفة العباسي عاجزًا عن التصرف في أموره الخاصة. وقد أصبحت الخلافة منذ حكم الخليفة المستكفي (٣٣٣- ٣٣٤هـ/ ٩٤٤-٩٤٥م)، تخضع بصورة مطلقة لسيطرة الأمراء المستقلين الذين كانوا على قدر كبير من القوة بحيث وضعوا جميع الأمور المتعلقة بإدارة دار الخلافة تحت سيطرتهم الفعلية، وأولى هذه السلالات كانت سلالة بني بويه الشيعية التي أحكمت سيطرتها على بغداد عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م، ومنذ ذلك الحين ـ وحتى سقوط بني بويه بعد مجيء السلاجقة ـ انتقلت جميع السلطات الإدارية إلى يد الأمراء البويهيين الذين مارسوها حوالي قرن من الزمان. هذا الوضع الذي شهده العصر العباسي الثاني، من تدهور وخضوع الخلفاء للأمراء العسكريين وتدني الأدوار والوظائف السياسية للأول في مقابل ازدياد وتوسع الأدوار والوظائف السياسية للعسكريين، كما أن البويهيين ـ وهم شيعة- سيطروا على منصب الخلافة فعليا وإن أبقوا عليه بشكله السني، وذلك تفاديًا لإثارة الرأي العام السني إذا ما تم إبعاده أو خلعه، وقد حكم هؤلاء الأمراء البويهيون (وكانوا هم السلطة السياسية الفعلية) وذلك باسم الخليفة العباسي الذي استمر الاحتفاظ به كرمز للوحدة الدينية (أي نوع من السلطة العباسية الرمزية أو الشكلية)، وقد أوجد هذا الوضع من الانفصال بين السلطة الفعلية والسلطة الاسمية أو الرمزية الشرعية ضرورة وجود قاعدة مقبولة وشرعية تفسر وجود قوتين على رأس السلطة السياسية وتبررها، وكان هذا الوضع يمثل إشكالية من نوع معين يتعين على الفكر السياسي مواجهتها، ويبدو أنه حتى وقت الماوردي فإن الكتاب والفقهاء فضلوا عدم التعرض لهذه المسألة ـ بأي شكل من الأشكال ـ في الفصول المتعلقة بالإمامة في كتاباتهم، وإن كان البعض يرى أنهم من الناحية الواقعية قبلوا بهذا الوضع واعترفوا به من خلال «الإجماع السكوتي» أو «الإجماع الصامت»[١٠]، غير أن

الأمر بقي خاليًا من وجود قاعدة شرعية تحكمه وتفسره، وهذا من وجهة نظرنا تزيد من قبل هذا البعض يمكن مناقشته في موضع آخر، وقد تعامل الماوردي مع هذه الإشكالية إذ احتك عمليًا ـ كما سيأتي تفصيلاً ـ مع السلطة السياسية الحاكمة ـ سواء الفعلية الواقعية أو الاسمية الرمزية ـ ومن هنا كان اللجوء لمبدأ «الضرورة» و«المصلحة» في تأصيل «إمارة التغلب»، أو «الاستيلاء»، ونرى أن التركيز على الوظائف أو الأدوار التي يمكن أن تقوم بها السلطة السياسية الحاكمة ـ بغض النظر عن كيفية الوصول إلى هذه السلطة وطريقتها ـ في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، قد تم التعويل عليه واقعيًا في تبرير شرعية هذه السلطة، فالشرعية لا ترتبط فقط بلحظة التأسيس والنشأة، وإنما تمتد إلى مجالات الواقع والممارسة الفعلية، وقد يفسر هذا الأمر تركيز الماوردي في نصوصه السياسية المختلفة على ما يمكن أن يدخل تحت مضمون الوظائف الأساسية للسلطة السياسية سواء لحراسة الدين أو سياسة الدنيا به، وذلك من منظور واقعي بحيث إننا يمكن أن نجعل ذلك الأمر منطلقًا لبناء نظريته حول السلطة السياسية، وتأصيلها في مجال الفكر والنظرية السياسية الإسلامية، وهكذا فإن تنظيره للسلطة السياسية ـ يمكن أن نجد فيه درجة من درجات الاستجابة للسياق الحضاري الذي كان يعاني من الاضطراب السياسي والتدهور، ووجود سلطتين فعلية واقعية «شرعية»، ورمزية اسمية مشروعة، فكان التركيز على المنطق الوظائفي في تبرير وجود السلطة السياسية وتسويغ شرعيتها.

وينقلنا ذلك إلى مؤلف هذا الكتاب «أبو الحسن الماوردي»، الذي يُعد أحد المفكرين الذين انطلقوا في التنظير من الواقع عبر مستوى من الممارسات السياسية، وبالتالي فإن تأصيل رؤيتهم لا يُكتفى فيها بما كتبوه ـ أي بأقوالهم ـ إذ الأمر يتعدى إلى مواقفهم وممارستهم السياسية وتحويلها إلى أنواع من «أفعال الكلام» وتدلنا سيرة الماوردي على أنه كان على اتصال دائم بالسلاطين؛ الأمر الذي ترك بصماته على مؤلفاته السياسية التي تدل على تجربة ودراية وتبصر بأمور الحياة، وعلى فهم لحقائقها ولطبائع البشر بوجه عام.

ويمكن أن نذكر مستويات ثلاثة لممارسات الماوردي والتي تركت آثاراً على رؤيته وتوظيفه السياسي ودراسته لظاهرة السلطة السياسية :ـ

(أ) **ولايته القضاء :** فقد تولى الماوردي القضاء ـ خلال الثلاثة أو الأربعة عقود من حياته العملية ـ خلال خلافة القادر بالله في عدة مدن ، ولا تذكر المصادر التاريخية الإسلامية أية معلومات إضافية حول المناصب الإدارية التي وليها الماوردي ، أو حول فتاواه القضائية ، اللهم إلا فتواه حول لقب ملك الملوك وتخاصمه مع الأمير البويهي جلال الدولة حول هذه النقطة»[١١] ، ورغم أن فترة خلافة القادر بالله تقترب من أربعين عامًا ؛ لم تذكر المصادر الماوردي في هذا الصدد سوى مرة حين طلب الخليفة العباسي أن يكتب مختصراً لأصول الفقه الشافعي . . فكتب كتابه «الإقناع» .

(ب) **الأدوار السياسية المباشرة :** بوفاة الخليفة ـ القادر ـ دخل الماوردي في خدمة الخليفة الجديد ـ القائم بأمر الله ـ الذي استند إليه في حل كثير من المشاكل العالقة بينه وبين أمراء بني بويه ، ومع السلاجقة في أواخر حياة الماوردي ، وذلك حين لعب دور المبعوث الدبلوماسي بين الأطراف المتنازعة مع الخليفة العباسي .

كما أن الماوردي أرسل إلى الأمير البويهي ـ كاليجار ـ لأخذ العهد بالطاعة والولاء للخليفة ، ولإعادة اسمه لخطبة الجمعة فوافق مقابل منحه لقب «مالك الأمم» فرفض الماوردي ، وتم الاتفاق على لقب آخر هو «ملك الدولة» . كما أن الخليفة أرسله أيضًا في نوع من الوساطة السياسية بين الأمير جلال الدولة وابن أخيه كاليجار ، وقد نجح الماوردي في مسعاه وتم الاتفاق بين الأميرين .

وهناك الكثير من الأدوار السياسية التي تذكرها المصادر التاريخية ، غير أن الدلالة السياسية الأساسية لذلك هو أن تأصيله لظاهرة السلطة السياسية ليس فقط نتاج اطلاع على مصادر أو معاناة فكرية وإنما أيضًا نتاج ممارسة عملية واقعية في الحياة السياسية .

وهو الأمر الذي يتعين أخذه في الاعتبار عند التعرض بالدراسة للأمرين . .

٢ ـ منهجية قراءة النص السياسي وضوابطها

يتطلب تحليل هذا النص السياسي تضافر جهود مجموعة من أهل الاختصاص؛ كلٌّ في ميدان اهتمامه العلمي: فقه اللغة من جانب أول، ثم يأتي فيكمله الجهد التأريخي لهذه المرحلة من جانب ثان، قبل أن يأتي دور التحليل السياسي من جانب ثالث ليقوم بعملية الاستخلاص والتأصيل والمقارنة . .

فالنص هو «التعبير، ومجموعة الملامح اللفظية هي الصياغة، أما الشعور فيظل خفيًا غير واضح حتى يأتي المحلل الذي يستطيع أن يتغلغل في ذلك الشعور، وبحيث يستوعب أيضًا ذلك القسط الذي في بعض الأحيان لم يكن يدركه إدراكًا كاملاً صاحب النص نفسه»(١٢) .

وسوف نحاول ـ قدر الإمكان ـ قبل الدخول إلى تحليل المواضع التي سنركز عليها في هذا النص السياسي الاستفادة من فقه اللغة، خاصة أن دراسة التراث السياسي الإسلامي تتطلب قدرًا من الإحاطة والإلمام بقواعد اللغة العربية ـ حيث تتعدد دلالة الألفاظ في الاستخدامات المختلفة: منها ما تكون دلالته مركزية، ومنها ما تكون دلالته هامشية بصدد المفهوم المعين. فألفاظ مثل: الملك، والسلطان، والنظر، والظفر لها دلالات معينة ـ في إطار النص السياسي ـ يجب فهمها وأخذها بعين الاعتبار.

أما السياق التاريخي للمرحلة التي أنتج فيها هذا النص السياسي وشكّل نوعًا من الاستجابة لها؛ فقد سبق بيان كيفية هذا التأثير في طبيعة هذا النص، والأمر الذي يمكن الإشارة إليه في هذا الصدد ويثير مسألة المقارنة الحضارية؛ ذلك أن الماوردي في كثير من كتاباته السياسية يعتمد على تراث الحضارات السابقة ـ إغريقية أو فارسية ـ هي «المتصلة بسلوك الملوك القدامى، وتباين أهمية هذا السلوك الملوكي لاتصاله بقضايا العدل الاجتماعي، أو الكفاءة الإدارية، في هذه المؤلفات يعطي الماوردي حيزًا كبيرًا ليشرح طبيعة الحكم الساساني القديم ويرجع ذلك إلى أن الظروف التي عاشها الماوردي تحت سيطرة حكام بني بويه ذوي

المذهبية الشيعية والاعتقاد بأصولهم الفارسية، مما يعطي تفسيراً لإكثار الماوردي من استخدام لفظ الملوك بدلاً من الخلفاء مثلاً، إضافة إلى الشرح المتزايد للمبادئ الساسانية في الإدارة الحكومية»[١٣] .. ولعل هذا الأمر مما يعطي مشروعية عقد بعض أنواع من المقارنات من سياقات حضارية مختلفة، وعلى مستويات متعددة، ومتباينة حول هذه الظاهرة موضع (السلطة السياسية).

وبشكل عام، فإننا نتفق مع من يذهبون إلى أن الماوردي ـ في هذا النص السياسي ـ يتناول «ظاهرة السلطان» (السلطة السياسية) بنظرة المحلل الاجتماعي السياسي الذي يرصد الظاهرة في تكونها، وتطورها العمودي والأفقي ويشبهه في هذا المسلك ـ ابن خلدون الذي جاء بعده ونقل الكثير من أفكاره، فقد نظر الماوردي إلى أنماط قيام السلطان وقارن بينها ونظر إليها في سياقها الاجتماعي الثقافي بنظرة تحليلية[١٤].

٣ ـ مستويات قراءة النص السياسي

في دراستنا لهذا النص ـ من التراث السياسي الإسلامي ـ كنموذج واقعي سنقدم قراءات ثلاث متكاملة:

(أ) القراءة الأولى: اكتشاف الإطار الفكري السائد

كتب الماوردي هذا «النص» للأمير البويهي جلال الدولة (٤١٥ ـ ٤٣٥هـ)، وبالتالي هو يترجم واقعًا سياسيًا معينًا بكل أوضاعه وظروفه وما له وما عليه، يسعى ومن منطلق مدركات سائدة لأن يفسر ويبرر التعامل مع ذلك الواقع السياسي.. وهذه القراءة الأولى تسمح باكتشاف الإطار الفكري السائد حينئذ، والذي يتعامل مع هذا الواقع الذي يعايشه الماوردي ويحلله، ولا شك أن هذا الكتاب يمثل مرحلة ناضجة في فكر الماوردي السياسي؛ «فقد جاء بعد نصيحة الملوك» لأنه يتضمن رؤى وتصورات كانت ما تزال أولية وبدائية في هذا الأخير، ثم نضجت في «تسهيل النظر» كما أنه جاء بعد «أدب الدنيا والدين» بل يمكن اعتباره مجمعًا تأليفيًا لأدب الدنيا والدين، ونصيحة الملوك»[١٥].

(ب) القراءة الثانية : اكتشاف المسكوت عنه وغاية النص

نحاول من خلال قراءة هذا النص اكتشاف المسكوت عنه والـمُضمر فيه ـ أي اكتشاف بواطن النص وغاياته تلك التي لم يكتبها الماوردي مباشرة في النص، وإنما عبر عنها بأساليب ووسائل غير مباشرة، وترك للقارئ أن يستنتج بنفسه تلك المفاهيم والتصورات من خلال ألفاظه ومفاهيمه وتصوراته[١٦].

(ج) القراءة الثالثة : اكتشاف المنطق الكلي للنص

نحاول اكتشاف المنطق الكلي الذي تنطلق منه كتابات الماوردي في هذا النص أي كيف وصل إلى جوهر الظواهر، والكليات التي تحكم حركتها وتنظيمها، وبالتالي نحاول أن ندخل باب التنظير للظاهرة موضع الدراسة.

وكما قلنا سوف نركز على القسم الثاني من هذا النص السياسي ـ محاولاً عبر القراءات الثلاث له استخلاص نظرية السلطة السياسية لدى الماوردي أو بناء جهد تنظيري حولها.

* * *

المبحث الأول

تأسيس السلطة السياسية وطبيعتها

يعد تحليل السلطة السياسية: مفهومًا، وطبيعة، وتأسيسًا في هذا النص السياسي للماوردي مقدمة لفهم كيفية التعامل معها، وهذا النص يتكون من: قسمين واضحين، الأول: في الأخلاق التي ينبغي أن يتسم بها الملك أو السلطان، والثاني: في السياسة التي ينبغي أن يسلكها أو يسير عليها، (والذي نتناوله هنا) ويرى البعض أنه «ربما كان هذا التقسيم وراء إضافة النُسّاخ فقرة جديدة لعنوان الكتاب إذ سموه: "تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك»[١٧]، والواقع أن هذا التقسيم يرجع إلى الفكرة السائدة في تلك الفترة عن ارتباط فضيلة الدولة أو السلطة «سياسة الملك» بفضائل الحاكم الشخصية «أخلاق الملك».

غير أن الماوردي في هذا الجزء من النص السياسي يقدم رؤية «على درجة من التكامل لأصل السلطة، وأشكالها، وعلاقاتها، وتطوراتها وخضوعها لقوانين وسنن؛ مما يحيل معه نوايا السلطان الطيبة ومهارة مستشاريه إلى أمور ثانوية لا تؤثر تأثيرًا محسوسًا في مسار الأحداث أو مصائر الدولة»[١٨].

ولنتوقف أمام الإطار الفكري الذي يقدمه الماوردي في هذا النص بصدد ظاهرة السلطة السياسية..

أولاً: مفهوم السلطة والسلطان والملك

يفتتح الماوردي كتابه بقوله: «... إن الله جل اسمه ببليغ حكمته، وعدل قضائه جعل الناس أصنافًا مختلفين، وأطوارًا متباينين، ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين، وبالتباين متفقين، فيتعاطفون بالإيثار تابعًا ومتبوعًا، ويتساعدون على

التعاون آمرًا ومأمورًا، فوجب التفويض إلى إمرة سلطان مسترعي، ينقاد الناس لطاعته، ويتدبرون بسياسته ليكون بالطاعة قاهرًا، وبالسياسة مدبرًا، وكان أولى الناس بالعناية بما سيست به الممالك، ودبرت به الرعايا والمصالح؛ لأنه إمام يقود إلى الحق، ويستقيم به أود الخلق».

ودون دخول في بيان السلطة باعتبارها واقعة اجتماعية ـ مما سنرجع إليه فيما بعد ـ فإن هذا الجزء من النص يوضح مفهوم السلطة وماهيتها، كما يقدمها الماوردي.. فهي من ناحية «علاقة تبعية» «فيتعاطفون بالإيثار تابعًا ومتبوعًا، وهي من ناحية أخرى «علاقة خضوع» «ويتساعدون على التعاون آمرًا ومأمورًا».

غير أن جوهر المفهوم والظاهرة يتضح في تلك التفرقة بين الملك والدولة «فالملك الذي يُفيد ـ لغة ـ اتساع المقدور. وقوة اليد في القهر للجمهور الأعظم، أما الدولة فهي تفيد ما ينال من المال بالدولة فيتداوله القوم بينهم هذا مرة وهذا مرة»(١٩).

فالملك أو السلطان يمثل الاستمرارية والبقاء والجوهر، أما الدولة فيمكن أن تتغير أو تتبدل أو تنتقل، فالدولة شكل من أشكال السلطة أو السلطان، إنها شيء أقرب إلى مفهوم الحكومات أو الوزارات في واقعنا الحديث في إطار الدولة الوطنية أو القومية المعاصرة.. هذا التحديد لجوهر فكرة السلطة ومفهومها يتضح فيه أمرين: **الأول**: طبيعة المصادر الفكرية للماوردي والتي يبرز فيها الفكر السياسي الإسلامي عامة، وتشكل خلفيته ونقاط تميزه، **والثاني**: مدى تعبيره وفهمه لواقعه التاريخي على نحو ما أسلفنا.

فبالنسبة للأمر الأول تقدم الأصول الإسلامية المنزلة تحديدًا لمفهوم السلطة يدور حول مفاهيم ومدركات ثلاثة:

(أ) الحجة والبينة والبرهان: وقد جاء في التنزيل قوله: ﴿تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [إبراهيم: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿لَأُعَذِّبَنَّهُ

عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [النمل : ٢١]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [هود : ٩٦].

والسلطة الحجة والبينة والبرهان، وقيل للحكام السلاطين لأنهم تقام بهم الحجة والحقوق.

(ب) **القدرة أو اتساع المقدرة:** يقول تعالى: ﴿أَتُجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ [الأعراف : ٧١].

قال الليث: قدرة الملك، وقدرة من جعل ذلك له، وإن لم يكن ملكًا كقولك: قد جعلنا لك سلطانًا على أخذ حقي من فلان..

(ج) **التدبير والتصرف في الأمر:** يقول تعالى: ﴿وَأُولَٰئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء : ٩١] ولو بإطلاق ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾. [النساء : ١٤٤]

هذه المدركات أو المفاهيم الكلية الثلاثة: الحجة والبرهان، القدرة أو اتساع المقدرة، التدبير أو التصرف في الأمر تشكل جوهر فكرة السلطة وأساسها كما ترجمتها كتابات تراث الفكر السياسي الإسلامي وتتضح من هذا النص[٢٠] كما يتضح منه بنفس الدرجة فهم ظاهرة السلطة كعلاقة واقعية بجانبيها: علاقة الرئاسة والتبعية ـ أي العنصر الرئاسي الذي يقوم بعملية الضبط وإصدار الأوامر وتحديد سلوك الاتباع من ناحية ـ وعلاقة الخضوع، وتلك التي تظهر في أن عدم الامتثال لأوامر تلك السلطة يُخضع الأفراد والمجتمع لجزاءات معينة ومحددة، ويتضح ذلك من نص الماوردي «إمرة سلطان مسترعي، ليكون بالطاعة قاهرًا، وبالسياسة مدبرًا»، فالسلطة جوهرها التدبير والرعاية والطاعة التي تقتضي الخضوع لجزاءات محددة، وهذا هو لب وجوهر فكرة السلطة كعلاقة كما تقدمها معظم كتابات النظرية السياسية المعاصرة[٢١]، ولعل هذا التحليل لطبيعة السلطة

هو ـ بدرجة من الدرجات ـ ترجمة لمجمل الأوضاع السياسية في ذلك الوقت من حيث تدهور الأوضاع، وانقسام بين سلطة واقعية فعلية يمثلها (بني بويه)، وسلطة اسمية رمزية يمثلها (الخلافة العباسية في مراحلها الأخيرة)، مما أسلفنا الحديث عنه فيما سبق، وبهذا يكون الماوردي قد عرف السلطة وحدد ماهيتها، وننتقل بعد ذلك إلى بيان تصور الماوردي لواقعة نشأة السلطة.

ثانيًا: نشأة السلطة السياسية وتطورها

البحث ينصب بهذا الصدد على تحديد رؤية الماوردي في هذا النص لواقعة نشأة السلطة بعد تحديد ماهيتها، أي كيف تنشأ السلطة في الواقع العملي وهنا سوف أتناول ثلاث مسائل:

• المسألة الأولى: الأساس الاجتماعي للسلطة السياسية

دون دخول في الجدل النظري الدائر حول التفرقة بين السلطة «الاجتماعية» و«السياسية» [٢٢] ـ كما يقدمها الفقه الدستوري والسياسي ـ فإن الماوردي ـ كما يظهر من تحليل نصه ـ يعالج نشأة السلطة في واقع المجتمع البشري على أساس أنها جماع عاملَيْن:

(أ) **العامل الأول:** المرتبط بالطبيعة البشرية الإنسانية، فهو يرصد أن «الله جل اسمه ببليغ حكمته وعدل قضائه جعل الناس أصنافًا مختلفين، وأطوارًا متباينين ليكونوا بالاختلاف مؤتلفين، وبالتباين متفقين» فهو يرصد ظاهرة الاختلاف التي تقود إلى التآلف، والتباين المفضية إلى الاتفاق، وهي ظاهرة تعود إلى طبيعة مدنية البشر [٢٣] فهو بمثابة اتجاه متصل بطبيعة البشر أنفسهم إذ يشعرون بنقصهم وأن كلاً منهم لا يكتمل إلا بالآخر ـ وما يصدق على الفرد يصدق على المجموع ـ فإذا كان اجتماع الأسرة أو العشيرة كافيًا لقضاء حاجاتها الطبيعية

الأولية (الضروريات)، فإن الاجتماع الحضري (المديني) لا يقوم على روابط الدم، وإنما لأن كل عشيرة مكملة للأخرى، ويسهب الماوردي في تحليل النشأة الأولى ـ أو الأساس الاجتماعي للسلطة بتعبيرنا ـ مؤكداً على «وظيفة» هذه العوامل في تحقيق الاجتماع البشري الطبيعي أو الأول[٢٤]، وذلك في نص آخر هو «أدب الدنيا والدين» ويتكلم عن عناصر ثلاثة تتعلق بالحقيقة البشرية المكونة للسلطة السياسية والمتصلة بحقيقة مكوناتها ويميز بينها وهي[٢٥]:

١ ـ **النفس المطيعة**. . أي النفس المفطورة على الأنس (إنسان) بالآخر، والركون إليه ـ نفسيّا ـ قبل النظر العقلي «إن الله خلق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع والأنس. .» ويضيف الماوردي إلى ذلك جانب «بصيرة الضرورة» إذ الإنسان ينظر إلى حقائق الأمور فيرى الرشد رشداً ويستحسنه، ويرى الغي غيّا ويستقبحه. . .».

٢ ـ **الألفة الجامعة**. . . وهي ليست فطرة وإنما دليل سمو الإنسانية فالمؤمن كما يقول ـ عليه ﷺ ـ «آلف مألوف» ثم يحدد أسباب «الألفة» بخمسة: الدين، والنسب، والمصاهرة، والمودة، والبر ـ ولن نطيل في التفصيل ـ إذ أن هذه الألفة الجامعة بعناصرها الخمسة هي التي تقيم بنية اجتماعية تأسيسية ـ هذه العناصر ليست ضد الشرذمة والانقسام، بل محاولة للعيش معها أو إحداث نوع من التوازن بين عناصر التنافر والانسجام.

٣ ـ **المادة الكافية**. . وهي القاعدة الثالثة «لأن حاجة الإنسان لازمة لا يعرى منها بشر. . ويشرح الماوردي تعدد حاجات الإنسان وتنوعها وتجددها وكيف لا يستطيع إشباعها بمفرده فيتصل ويتعاون مع الآخرين في هذا الإشباع، وهكذا ينشأ تقسيم تلقائي للعمل «فلما كانت الزواد مطلوبة لحاجة الكافة إليها. . وأسباب المودة مختلفة. . وجهات المكاسب متشعبة، ليكون اختلاف أسبابها علة الائتلاف بها، وتشعب جهاتها توسعة لطلابها، كي لا يجتمعوا على سبب واحد فلا يلتئمون أو يشتركون في جهة واحدة فلا يكتفون».

(ب) **العامل الثاني** : الدين المتبع الذي يقوم عليه الأساس الاجتماعي للسلطة، وقد ذكره في نصوص ثلاثة : «أدب الدنيا والدين»، «قوانين الوزارة»، «تسهيل النظر».

و«الدين المتبع» من أولى القواعد التي بها صلاح الدنيا، يقول الماوردي في تسهيل النظر «يصلح الله سرائر القلوب.. ويبعث على التناصف، ويدعو إلى الألفة والتعاطف، وهذه قواعد لا تصلح الدنيا إلا بها، ولا يستقيم الخلق إلا عليها».

والدين ـ المقصود هنا ـ معناه الذي يفهمه المجتمع، ولذلك فإن المهم في الدين هو تسليم المجتمع له ليقوم عليه، ويبرر قيامه، وبالتالي شمول إيمان الناس به، وتعاليه عن تمثيل مصلحة مجموعة معينة، وقابليته للتجديد، دون أن يفقد أصله الذي هو أصل الاجتماع البشري في الوقت ذاته.

وهكذا فإن الماوردي يربط المجتمع بالدين، فلا مجتمع بلا دين في نظره، فالعرف العام والشامل (الدين) هو الشرط الضروري لاستمرار الاجتماع البشري وتأسيس القاعدة الاجتماعية للسلطة وليس السلطة ذاتها كما يذهب البعض من الذين يربطون ربطًا زمنيًا وسببيًا بين ظاهرة السلطة وظاهرة النبوة والرسالات السماوية[٢٦]، والذي نراه أن الماوردي إنما يريد بالدين أن يكون للمجتمع مرجعية معينة، أو محور ونقطة توجه، ولذلك يرى «الكفر تدين بباطل، والإيمان تدين بحق، وكلاهما دين ومعتقد، وإن صح أحدهما يبطل الآخر»، وهنا تظهر أوضح درجات واقعية الماوردي في تحليله لهذا العامل أو المكون الفعلي في الأساس الاجتماعي أو السلطة كواقعة اجتماعية وعلى العاملين السابقين تتحدد السلطة كواقعة اجتماعية، أو يتعين التأسيس الاجتماعي للسلطة.

• المسألة الثانية: تأسيس السلطة السياسية وأنواعه

يتحدث الماوردي عن ثلاثة أشكال أو صيغ لتأسيس السلطة ـ وهو لا يختلف في ذلك عن بقية شوامخ الفكر السياسي الإسلامي ـ ففي بداية نصه «سياسة

الملك» يتحدث الماوردي عن «إن الدين والملك توأمان لا قيام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس والملك حارس، ولا بد للملك من أسه، ولا بد للأس من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أس له منهدم».

ثم يستعرض الأنواع الثلاثة يقول الماوردي «إن قواعد الملك مستقرة على أمرين: سياسة وتأسيس، فأما تأسيس الملك فيكون في تثبيت أوائله ومباديه، وإرساء قواعده ومبانيه، وتنقسم ثلاثة أقسام: تأسيس دين، وتأسيس قوة، وتأسيس مال وثروة»[٢٧]، فنحن إذن أمام ثلاثة أشكال أو أنواع لتأسيس السلطة (الملك)، وهي:

النوع الأول: «تأسيس دين» أو «السلطة الشرعية»

تأسيس سلطة معينة على دعوة دينية، والمثال هو تأسيس الدولة الإسلامية الأولى أو «الدولة الشرعية»، وثمة اتفاق على أن هذه السلطة أو الدولة الشرعية هي النموذج المثالي، والخلافة الراشدة.. وهي بالتالي النموذج المتكامل القياسي للسلطة الشرعية، ويمكن أن نقارن بين رؤية الماوردي في هذا الأساس وبقية المفكرين السياسيين كابن خلدون وغيره.

يقول الماوردي عن هذا التأسيس أنه «أثبتها قاعدة، وأدومها مدة، وأخلصها طاعة» ثم يستعرض بعد ذلك، كيفية إعمال هذا التأسيس في الواقع وتحويله إلى مجموعة من المؤسسات والممارسات مما سنتعرض له فيما بعد في تناولنا للوظائف.. وبالذات الوظيفة الاتصالية، ويختتم ببيان كيف يتدهور هذا التأسيس وينهار مما سنتعرض له لاحقًا..

النوع الثاني: «تأسيس قوة» أو «السلطة الجبرية السلطانية»

يمثل تأسيس سلطة معينة على قوة قاهرة ـ قوة السيف في الماضي والمؤسسة العسكرية «الأمن والجيش» في الوقت الحاضر ـ بحيث تقوم على شرعية القوة

ـ إذا جاز الوصف ـ وهو ما عرف في تاريخنا بأنه «سلطة التغلب أو الاستيلاء» وأحيانا بـ« الدولة السلطانية»، وقد بدأت في تاريخنا مع البويهيين الديلم، وبلغت أوجها مع السلاجقة المماليك[٢٨]، ورغم أن غالبية مفكري الإسلام السياسيين اعتبروا النموذج الأول هو الأمثل، والخلافة الحقة، فإنهم اعترفوا بوجود الثاني فترة من الزمن، ثم نظّروا بعد ذلك لضرورته من باب «سلطان غشوم ولا فتنة تدوم»، ثم برروا لشرعيته من باب قيامه بالوظائف الأساسية للسلطة الشرعية والتي تتمحور كما سنرى حول «حراسة الدين وسياسة الدنيا به». . . والماوردي في هذا الصدد يعترف بوجوده «الملك ـ السلطة» ـ إذ عاشه واقعًا تاريخيًا واتصل به، وعمل معه وله ـ ثم حاول ربطه بالشرعية إذا ما قام بالأدوار والوظائف الأساسية اللازمة لحفظ الدين وحراسته ورعاية الدنيا وصيانتها، وتنفك عنه هذه الشرعية إذا ما فعل النقيض وقام بالضد. . وذلك ما توضحه عبارة الماوردي: « . . . ينتدب لطلب الملك أولو القوة، ويتوثب عليه ذوو القدرة، إما طمعًا في الملك حين يضعف، وإما دفعًا للظلم حين يستمر، وهذا يتم لجيش قد اجتمعت فيه ثلاث خلال، كثرة العدد، وظهور الشجاعة، وتفويض الأمر إلى مقدم عليهم إما لنسب أو أبوة، وإما لفضل رأي وشجاعة، فإذا توثبوا على الملك بالكثرة واستولوا عليه بالقوة، كان ملك قهر، وإن عدلوا مع الرعية وساروا فيهم بالسيرة الجميلة صار ملك تفويض وطاعة فَرَسًا وثبت، وإن جاروا وعسفوا، فهي جولة توثب، ودولة تغلب يبديها الظلم، ويزيلها البغي بعد أن تهلك بهم الرعايا وتخرب بهم البلاد»[٢٩].

النوع الثالث: تأسيس مال وثروة ـ سلطة أصحاب الثروات «رجال الأعمال»

يتمثل هذا التأسيس في إمكانية وصول النخبة المالكة اقتصاديًا واستحواذها على السلطة، يقصد الماوردي وصول أغنياء التجار، أو كبار الملاك للرئاسة، وهو يمثل إمكانية «عقلية» اهتدى إليها الماوردي[٣٠]، وخطرًا حذّر من احتمالات وقوعه في عصره الذي شهد فئات وطبقات اجتماعية بالغة الثراء والسفه، أفرزت

ظاهرة الترف والانحلال والمجون في طبقات الحكم والسلطة من جانب، وظاهرة الزهد والانعزال والتصوف على الصعيد المجتمعي من الجانب الآخر. ويرصد الماوردي هذه الظاهرة: «تأسيس المال والثروة»، فهي أن يكثر المال في قوم، فيحدث لهم به طمع في الملك، وقل أن يكون هذا الأمر إلا فيمن له بالسلطنة اختلاط، وبأعوان الملك امتزاج. . وبعيد أن يتم ذلك إلا عند ضعف الملك ووهائه، وفساد أعوانه وزعمائه. . .» (٣١).

وبالتالي فإن هذا التأسيس يحدث عند سيطرة المقربين من رجال الأعمال المحيطين بدائرة الحكم والممتزجين بأعوان الحاكم المباشرين على أمور الحكم «الوزارة» و«السياسة»، ويرى أن ذلك يحدث في فترات يكون الحكم أصبح واهنًا ضعيفًا، وأعوانه ورموزه فاسدين.

وغير بعيد عن الأذهان أن هذا النمط من أنواع السلطة تعرض له أرسطو في تقسيمه لأنواع الحكومات «حكم الأقلية الأرستقراطية» أو هيمنة الأقلية الاقتصادية على القرار السياسي، وهو من أهم أشكال السلطة غير المباشرة.

هذه الأنواع التنظيرية الثلاثة التي قدمها الماوردي في «تسهيل النظر. . .» باعتبارها أشكالاً وأنواعًا للسلطة. . . وبدهي أن واقع التأسيس لا يمكن أن يكون خالصًا، إذ يمكن أن تختلط هذه الأنماط ببعضها البعض في الواقع والممارسة، وإن بقي النموذج الأول هو النمط أو النموذج المرجعي أو القياسي.

• المسألة الثالثة: تطور السلطة السياسية وتحولاته

بعد أن وضع الماوردي قواعد قيام السلطة وتأسيسها، انتقل إلى بيان كيف تتطور السلطة وتتحول من تأسيس لآخر، ومن نموذج أو نمط لآخر.

ففي خاتمة الفصل الذي عقده الماوردي لبيان أقسام التأسيس ـ والتي أسلفنا الحديث عنها ـ يذكر بمراحل تطور السلطة ويرصدها في مراحل ثلاث: «واعلم أن الدولة تبتدئ بخشونة الطباع، وشدة البطش، لتسرع النفوس إلى بذل

الطاعة، ثم تتوسط باللين والاستقامة لاستقرار الملك وحصول الدعة، ثم تختم بانتشار الجور وشدة الضعف لانتقاص الأمر، وقلة الحزم».

وهنا يقسم الماوردي أطوار السلطة في ثلاثة أدوار متقلبة وهي:

الطور الأول: والذي تكون فيه محتاجة إلى تثبيت الأركان واستقرار الأمر، وبالتالي فإنها تسرع باستخدام الشدة لكي تتحقق لها الرهبة والمنعة: «تبتدئ بخشونة الطباع، وشدة البطش، لتسرع النفوس إلى بذل الطاعة».

الطور الثاني (الوسيط): وهنا تتصف السلطة بالاستقامة واللين وحدوث الرخاء والرفاه.

الطور الثالث (الأخير): والذي يختتم بانتشار الجور، وشدة الضعف لانتقاص الأمر، وهنا تكون نهاية السلطة وانهيارها والتي سوف نتوسع في تحليلها وبيان متغيراتها وأسبابها كما أسلفنا، وينقل الماوردي عن المتقدمين تشبيهاً لهذه الأطوار الثلاثة التي تمر بها السلطة «وقد شبه المتقدمون الدولة بالثمرة، فإنها تبدو حسنة الملمس، مرة الطعم، ثم تدرك فتلين وتستطاب، ثم تنضج فتكون أقرب إلى الفساد والاستحالة»[٣٢].

وهكذا فإن السلطة في تطورها وحركيتها تنتقل ـ حسب أشكال معينة ـ في إطار هذه المراحل الثلاث، ولم يوضح الماوردي كيفية الانتقال، بين الأطوار الثلاثة من التأسيس للسلطة وآليات ذلك الانتقال- ولكن يبدو أنه كان يقدم تنظيره بصفة أساسية للنوع الثاني من التأسيس ـ تأسيس القوة والتغلب ـ وهو السائد والمنتشر في عصره، وقد أعقب الخلافة الراشدة وابتدأ مع الأمويين.

ولم يحلل الماوردي الطورين الوسيط والأخير في تطور السلطة مما كان يستلزم رصد وقائع وأحداث اجتماعية وسياسية، غير أن ذلك لا يقلل من جودة وصدقية منطقه التنظيري.

* * *

المبحث الثاني

وظائف السلطة السياسية وأدوارها

بعد أن أوضح الماوردي قواعد تأسيس الملك أو السلطة انتقل إلى بيان سياسة الملك أو الممالك وغايتها في تحقيق الاستمرار والاستقرار، ومنع الاختلال والتدهور والانهيار، مما نتناوله في هذا المبحث «سياسة الملك، أو كيفية سياسة السلطة أو قيامها بواجباتها ووظائفها..».

يقول الماوردي: «أما سياسة الملك بعد تأسيسه واستقراره فتشتمل على أربع قواعد...»، وفي رؤيته لا يختلف الماوردي كثيراً عن سياق الأفكار السياسية الإسلامية لبقية المفكرين، إذ يرى أن هذه الوظائف والأدوار تتمحور حول منطقين كبيرين يمكن تسمية كل منهما بوظيفة إطارية تجمع داخلها عدد من الوظائف والأدوار الجزئية[٣٣] وهما:

الوظيفة العقيدية: وتدور حول سياسة الدين وحمايته، وتشمل الكثير من الأدوار والوظائف الاتصالية الجزئية المتعلقة بها.

الوظيفة الاستخلافية: وتدور حول سياسة الدنيا، وتشمل: وظيفتي العمران والعدل، وداخلهما وظائف جزئية أخرى.

وسوف نحاول تقديم قراءة للماوردي من خلال نصه السياسي في هذا الإطار:

أولاً: الوظيفة العقيدية: «حراسة الدين وسياسة الدنيا به...»

بداية فإن هذه الوظيفة وإن كان قد ارتبطت نشأة وتطبيقاً بتأسيس السلطة على الدين، وما أسماه الماوردي «تأسيس دين» إلا أنها كوظيفة ـ تظل مستمرة ولو

بصورة شكلية أو رمزية ـ في النوعين الآخرين من التأسيس أو على الأقل في النوع الثاني «تأسيس القوة أو ولاية التغلب»، إذ أن قيامه بهذه الوظيفة مما يساعد على استقرار الملك، وإعطائه نوعاً من الشرعية الواقعية أو شرعية الممارسة، وإن كان فاقداً للشرعية لحظة القيام والتأسيس وتم تسويغه بحكم الواقع والضرورة، هذا إذا قلنا بتدرج الشرعية في الممارسة السياسية.

بيد أننا قبل الدخول في الموضوع نلفت الانتباه إلى مضمون الوظيفة والذي يعني مجموعة السلوكيات والأفعال والأنشطة التي تقوم بها السلطة لتحقيق الأهداف والغايات المنضوية تحت مقصد حفظ الدين وحراسته، وبعبارة أخرى هي: «الواجبات»، و«الفروض الجماعية»، أو ما يطلق عليه فروض الكفاية. إلخ[٣٤]، وهي بعبارة الماوردي «أمانة الله التي أمن من تقلد أمور الرعية عليها، ورعيته التي استرعاه فيها واستخلفه على أمورها»، وتبلغ هذه الوظيفة في تأصيلها التنظيري، مكانة الوظيفة الإطارية أو المركزية الحاكمة، يقول الماوردي:

«إن الدين يصلح سرائر القلوب ويمنع من ارتكاب الذنوب، **وما يبعث على التأله والتناصب**، ويدعو إلى الألفة والتعاطف، وهذه قواعد لا تصلح الدنيا إلا بها، ولا يستقيم الخلق إلا عليها، وإنما السلطنة وما تم لحفظها، وباعث على العمل بها».

ويرى ارتباط مصلحة الجماعة بالقيام بهذه الوظيفة «فلذلك وقفت مصالحهم على دين يقودهم إلى جمع الشمل، واتفاق الكلمة وينقطع به تنازعهم، وتنحسم به أطماعهم واختلافهم...»[٣٥].

وقد سبق أن أوردنا المقولة المشتهرة ـ والمنسوبة إلى عهد أردشير ـ «واعلموا أن الملك والدين توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن الدين أس والملك عماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين، فلا بد للملك من أس، ولا بد للدين من حارسه؛ لأن ما لا حارس له فضائع، وما لا أس له فمهدوم»[٣٦].

وهذه المقولة تؤكد طبيعة التلازم بين هذه الوظيفة والسلطة القائمة عليها، وهنا يلفت الماوردي أنظار صاحب السلطة أو الطرف الثاني (المستقبل) في الرسالة الاتصالية إلى أنه «ينبغي للملك أن يأنف من أن يكون في رعيته من هو أفضل دينًا منه، كما يأنف أن يكون فيهم أنفذ أمرًا منه»[٣٧]. ويضيف الماوردي مخاطبًا الجوانب النفسية في الأمير الذي يوجه إليه هذه الرسالة الاتصالية الواضحة المعالم والأركان:

«قيل: الملك خليفة الله في بلاده، ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته، فالسعيد من وقي الدين بملكه، ولم يوق الملك بدينه، فأحيا السنة بعدله، ولم يمتها بجوره، وحرس الرعية بتدبيره، ولم يضعها بتدميره، ليكون لقواعد ملكه موطدًا، ولأساس دولته مشيدًا، ولأمر الله في بلاده ممتثلاً، فلن يعجز الله استقامة الدين عن سياسة الملك، وتدبير الرعايا. . . »[٣٨].

فغاية السلطة في تحقيق الاستقرار وتوطيد الأركان، وتدبير الأمور أمر منوط باستجابتها وقيامها بأمر الدين وحراسته، إذ جوهر القيام بهذه الوظيفة هو تحقيق مقصد (حفظ الدين)؛ وبدوره يقوده إلى تحقيق المقاصد الأربعة الأخرى حفظ العقل، والنسل، والعرض، والمال.

وجوانب تحقيق هذه الوظيفة وأبعادها العملية يمكن إيجازها فيما يلي حسب النص السياسي الذي نقوم بتحليله:

١ ـ إقامة السلطة وتأسيسها على الدين، وقد سبق أن تعرضنا لذلك في موضعه، ولكن الأمر يرتبط بأن يظل هناك ترابط واضح بين الأمرين على المستوى الفردي حيث تمكن السلطة المسلم من أن يعيش حياته وفق ما تفرضه عليه مثاليته الدينية وعقيدته وشريعته، وأن تظل السلطة محتفظة ـ ولو على المستوى الاتصالي أو الرمزي ـ بصلتها بالدين ورموزه، وفي هذا يذكر الماوردي في أسباب تحول السلطة وتدهورها وانحلالها: «أن يخرج الملك من منصب الدين حتى يتولى عليه غير أهله، ويظهر منه خلاف عقده، فتنفر

منه النفـوس إن لان وتعـانده إن خـشن، تعـصـاه القلوب وإن أطاعتـه أجساد»[٣٩].

٢- حماية الدين وقواعده الأساسية، وذلك من تحريف المبتدعين ومن تخريب المنافقين والمرجفين، ولعل في ذلك حفاظ على حقيقة كيان المجتمع وثوابته الأساسية المستمدة من عقيدته وشريعته، وليس الدين في ذاته لأنه محفوظ بحفظ الله تعالى له، ويرى الماوردي أيضًا أن من الأسباب المفضية إلى انحلال الملك وتدهوره «أن يكون الملك ممن قدأحدث بدعة في الدين شنعة، واختار فيه أقوالاً بشعة يفضي استمرارها إلى تبديله، ويؤول إلى تغييره وتعطيله. . »[٤٠].

٣- إقامة الكيان الاجتماعي وتأسيسه على القيم الأساسية للعقيدة والمنهج المنبثق منها. وقد عالج الماوردي ذلك أيضًا في إطار تبصيره للأمير بأن يراعي طبيعة المجتمع الذي يحكمه، لأن المجتمع مدار الممارسة والحكم على تصرفات السلطة، يقول الماوردي: «أن يكون الملك ممن قد استهان بالدين، وهون أهله، فأهمل أحكامه، وطمس أعلامه، حتى لا تؤدى فروضه، وتوفى حقوقه، إما لضعف عزمه في الدين، وإما لانهماكه في اللذات، فيرى الناس أن الدين أقوم، ولحقوقه وفروضه ألزم فيصير دينه مدخولاً، وملكه محلولاً. . . . »[٤١].

والذي يبدو أن الماوردي كانت نظرته إزاء مجتمعه إيجابية بشكل عام، ويرى أن واجب السلطة إزاء هذا الكيان من ناحية الدين، متمثلاً في حراسة الرعية: «حملهم على موجب الشرع في عباداتهم ومعاملاتهم، وإقامة حدود الله تعالى وحقوقه فيهم. . »[٤٢].

٤ ـ وقد غابت في كتاب الماوردي أحد أهم جوانب الوظيفة العقيدية وأبعادها المتعلقة بكيفية التعامل مع العالم الخارجي وموقع السلطة منه، وبالتالي يمكن أن نتساءل أين منطق الدعوة والاتصال. . بل أين مبدأ عالمية الدعوة. . وأين موضع الجهاد في إطار الوظيفة العقيدية؟

صحيح أن الماوردي ـ كما سنرى ـ تكلم عن «تدبير الجند» ولكن بأي معنى . . يقول عنهم : «بهم يقهر حتى يسوس ، وإذا عجز بفسادهم صار مقهوراً ، وإن ساسهم بحزمه حتى انقادوا كان لهم بالقوة سلطاناً ، وكانوا بالطاعة له أعواناً» .

لا يفسر هذا الأمر من وجهة نظرنا سوى تراجع الدولة وانهيارها ـ كما أسلفنا في المقدمة ـ فالدولة قد انكمشت وتقوقعت وغزيت من أطرافها ، وتمزقت من داخلها وصار خليفتها اسماً وشكلاً لا يملك حتى من خاصة أمره ـ ذاته ـ شيئاً ، وازدهرت الشعوبية . . وانتشرت إمارات وحكام التغلب . . فمن المنطقي ألا يذكر مؤلفنا الواقعي عن هذا الجانب شيئاً خاصة في ضوء ما ذكرنا عن طبيعة هذا النص السياسي وأهدافه الاتصالية الأساسية .

وهكذا فإن الماوردي قدم رؤية تنظيرية مركزة لما فصله من الأحكام السلطانية حيث يقول : «إن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا» ويذكر عشرة وظائف ما يتعلق منهم أو يندرج في إطار الوظيفة العقيدية هي :

ـ حفظ الدين على أصوله المستقرة ، وما أجمع عليه سلف الأمة ، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة أوضح له الحجة وبين له الصواب وأخذ بما يلزمه من الحقوق ، ليكون الدين محروساً من الخل لوالأمة ممنوعة من الزلل .

ولكنه يعود هنا ليذكر ما لم يذكره في «تسهيل النظر» الذي نقوم بتحليله .

جهاد من عائد الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام بحق الله في إظهاره على الدين كله[٤٣] .

ولكن يبدو أن ذلك كان جرياً ـ في هذا المؤلف ـ على عادة بقية المؤلفين ، وليس تناولاً تأصيليّاً ومسألة المقارنة بين كتابه وأبو يعلى الفراء كما أسلفنا الحديث بصددها تشير إلى شيء من هذا القبيل .

ثانيا: الوظيفة الاستخلافية: سياسة الدنيا بالدين

تشمل الوظيفة «سياسة الدنيا»، وحسب الماوردي «سياسة الملك بعد تأسيسه واستقراره، وتشتمل على أربعة: عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال(٤٤)».

وهذه الوظيفة مساندة للوظيفة العقيدية، وهي مركبة من وظيفتين كل منهما بدورها تنقسم إلى وظائف فرعية كالتالي:

(أ) وظيفة العمران: الوظيفة الإنمائية، والوظيفة الأمنية

ذكر الماوردي في قواعد سياسة الملك «عمارة البلاد»، وقد استخدم ابن خلدون فيما بعد مفهوم العمران البشري، ويحدثنا التنزيل عن المفهوم في قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: ٦١]، وهو مرتبط بالوظيفة العقيدية ـ كما أسلفنا ـ وإلى ذلك يشير التنزيل: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلاَّ اللَّهَ فَعَسَىٰ أُوْلَئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: ١٨].

ويفصل الماوردي في ذكر وظيفة العمران «. . . فأما القاعدة الأولى وهي عمارة البلدان، فالبلاد نوعان: مزارع، وأمصار. فأما المزارع فهي أصول المواد التي يقوم بها أود الملك، وتنتظم بها أحوال الرعايا، فصلاحها خصب وثراء، وفسادها جدب وخلاء. وأما الأمصار فهي الأوطان الجامعة. . وهي نوعان: مصر مزارع وسواد، ومصر فرصة تجارة. . .».

ويرى الماوردي أن هذه الوظيفة منوطة بشكل أساسي بالسلطة، يقول: «وحفظ السلطان في عمارة البلدان والأوطان أو في من حفظ رعيته؛ لأنه أصل هم فروعه، ومتبوع هم أتباعه»(٤٥).

ونلاحظ أن الماوردي لم يركز على المزارع قدر تركيزه على الأمصار أو «الأوطان الجامعة» والتي يقدم بصددها رؤية على قدر معقول من التفاصيل، فهو يذكر:

«غايات عمارة المدينة: السكون والدعة، وحفظ الأموال، وصيانة الحريم، والحصول على المتاع والصناعة، والتعرض للكسب وطلب المادة».

والأهداف الثلاثة الأول تشير إلى أن الريف الإسلامي حينئذ كان يعاني مشكلة أمنية ـ وبمنطق المخالفة ـ لكي تستطيع المدينة أن تحقق الأهداف المرجوة منها ثمة مجموعة من الشروط منها: توافر المياه، وإمكان الميرة، أو توافر الغذاء من الريف القريب، واعتدال مناخ المكان، ووجود ضواحٍ خصبة، وحصانة الموقع.

فإذا توافرت هذه الشروط استقر المصر واستمر، واستحال زواله[46] ووظيفة العمران تتحقق من خلال وظيفتين فرعيتين هما: الوظيفة الإنمائية، والوظيفة الأمنية، وحينما طالب التنزيل المسلمين بتحقيق غايات الوظيفة العقيدية والاستخلافية قرن ذلك بأنه حقق لهم (الإنماء) من جانب و(الأمن) من جانب آخر ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ۝ الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٣-٤].

وجعلت مسألة تحقيق الغاية له منوط بتوفير أسبابها: ﴿رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُم مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ [إبراهيم: ٣٧].

وقد اتضح ذلك مما أورده الماوردي بصدد حراسة الرعية، وضمنها عشرة أشياء منها:

(أ) تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين، والتخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين.

(ب) كف الأذى والأيدي الغالبة عنهم.

(ج) أمن سبيلهم ومسالكهم.

(د) القيام بمصالحهم في حفظ مياههم وقناطرهم.

(هـ) تقديرهم وترتيبهم على أقدارهم ومنازلهم فيما يتميزون به من دين وعمل، وكسب وصيانة، إذ تدور هذه الحقوق حول الوظيفتين (الإنمائية)، و(الأمنية) لتسهما بعد ذلك في تحقيق عمارة البلدان أو وظيفة العمران، والذي يبدو لنا أن ما ذكره الماوردي بصدد تدبير الجند يتعلق أساسًا بالوظيفة الأمنية ـ أي بالتأمين الداخلي للسلطة الحاكمة ـ ولا يدور حول أي أبعاد تتعلق بالفيضان الخارجي أو الجهاد أو نشر الدعوة ـ كما أسلفنا القول ـ فالماوردي يعيش في إطار دولة سلطانية من إمارات قامت على أساس الاستيلاء والتغلب، فهي تستند على القوة الصلبة أو الخشنة التي يمكن أن تهدد كل لحظة ـ إذا كانت عصبية القوة قد ضعفت بعد المرحلة الأولى لصعود السلطان ـ ولذلك لا بد من تعامل من نوع معين مع الجند ـ حفظة النظام وسدنته ـ إذ ينبه الماوردي السلطان إلى ضرورة قضاء حاجات الجند بدقة وسرعة لتظل هيبته فيما بينهم، ثم يطلب إليه إنصافهم ـ حسب أقدارهم وغنائهم لا حسب الحب والبغض ـ وأخيراً فإن الماوردي ينصح السلطان بضرورة بناء نظام استخباراتي محكم يأتيه بأخبارهم كلها خشية حدوث مؤامرات عليه في صفوفهم أو بين ضباطهم (٤٧).

يقرر الماوردي في ذلك «أما القاعدة الثالثة ـ وهي تدبير الجند ـ فلأن بهم ملك حتى قهر، واستولى حتى قدر؛ فإن صلحوا كانت قوتهم له، وإن فسدوا صارت قوتهم عليه . . . وتدبيرهم الذي يحفظ عليهم طاعتهم ويستخلص به نصرتهم يكون بأربعة شروط . .» (٤٨).

وفي النهاية فإن الماوردي يرى أن السلطان إذا قام فيهم بهذه الحقوق فهي السياسة العادلة والسيرة الفاضلة التي تستخلص بها طاعة الرعية، وينتظم بها الملك.

(ب) وظيفة تحقيق العدل : الوظيفة التوزيعية . . الوظيفة الجزائية

تعبر هذه الوظيفة عن قيمة محورية في بناء القيم الإسلامية، فالعدالة قيمة

كلية محورية وفريضة، فعلى السلطة التزام مبدأ العدالة في جميع تصرفاتها ـ داخليا وخارجيا ـ مع المسلم وغير المسلم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠]، ﴿لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، وبالتالي فإن هذه الوظيفة تقدم الإطار الذي يحمي ممارسة بقية الوظائف، ويسهم في فعالية هذه الممارسة.

والعدالة ليست كما يقدمها التصور الغربي، والتي تعني ما هو مطابق للقانون «المشروعية» وحتى وإن تطور هذا القانون لكي يصبح تعبيراً عن واقع الدولة وحياتها، فسوف يظل مفهومها شكليّا وقاصراً ومرتبطاً بولاية القضاء.

فالعدالة ـ في الرؤية الإسلامية ـ تعني: إعطاء كل ذي حق حقه حتى في حالة الاختلاف والبغض، والشعور بالاستقرار، والمعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات. وهي عنصر من عناصر ممارسة وظائف الدولة، والقيام بهذه الوظائف ينبغي أن يكون مرتبطاً ومختلطاً بمفهوم العدالة، كما أن السياسة الإسلامية توصف بالعادلة، فهي منطق كلي يؤطر جميع المفاهيم(٤٩).

ويحاول الماوردي أن يحدد مقومات وظيفة العدل في إطار أربعة مفاهيم ومدركات أساسية هي: الرغبة، والرهبة، والانصاف، والانتصاف، «وأصل ما تبني عليه السياسة العادلة في سيرة الرعية بعد حراسته الدين وتخير الأعوان أربعة: الرغبة والرهبة، والإنصاف، والانتصاف، فأما الرغبة فتدعو إلى التآلف، وحسن الطاعة، وتبعث على الإشفاق، وبذل النصيحة، وذلك من أقوى الأسباب في حراسة المملكة، وأما الرهبة فتمنع خلاف ذوي العناد وتحسم سعي أهل الفساد حذراً من السطوة وإشفاقاً من المؤاخذة، وذلك أقوى الأسباب في تهذيب المملكة، وأما الإنصاف فهو عدل يفصل بين الحق والباطل يستقيم به حال الرعية وتنتظم به أمور المملكة، فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها، ويغلب جورها على عدلها. وأما الانتصاف فهو استيفاء الحقوق الواجبة، واستخراجها بالأيدي العادلة، فإن فيه قوام الملك، وتوفير أمواله، وظهور عزه، وتشييد

قواعده وليس في العدل ترك ما من وجهه، ولا أخذ من غير وجهة، بل كلا الأمرين عدل، لا استقامة للملك إلا بهما»(٥٠).

هذه المدركات والمفاهيم الأربعة تحدد مقومات وظيفة العدالة ـ كوظيفة كلية ـ كما يقدمها الماوردي.. «فالسياسة العادلة والتي تتم في إطار حراسة الدين» تقوم على أساس المقومات الأربعة السالفة الذكر والتي تعني:

(أ) تحقيق حالة من الشعور بالاستمرارية والاستقرار على المستوى المجتمعي، فالرغبة تؤدي إلى التآلف والطاعة والانسجام فيحدث نوع من حسم أهل الفساد وردعهم وزجرهم وذلك بالرهبة.

(ب) المعرفة المسبقة بالحقوق والواجبات.. هو جوهر قيمة «الإنصاف»؛ و«يفرق الماوردي ما بين العدل والإنصاف في الحقوق الخاصة، وليس يخرجان بهذا الفرق من الاشتراك في الحق، كما أن بمثله يكون ما بين الجور والحيف، ولا يمنع من الاشتراك في الباطل، وقد قيل: من عدل في سلطانه استغنى عن أعوانه».

(ج) إعطاء كل ذي حق حقه حتى في حالات البغض والاختلاف وهو جوهر قيمة «الانتصاف»، فهو كما يرى الماوردي «استيفاء الحقوق الواجبة، واستخراجها بالأيدي العادلة فإن فيه قوام الملك.. وليس في العدل ترك مال من وجهة، ولا أخذه من غير وجهة، بل كلا الأمرين عدل، لا استقامة للملك إلا بهما...» ويضيف أن الأوضاع قد تجبر السلطة في بعض الأحيان بعكس ذلك»... تلجئه الحوادث إلى ترك ما يستحق إلى أن يأخذ ما لا يستحق، فيصير في الترك جائرًا على ملكه وفي الأخذ جائرًا على رعيته، فلا ينفك في الحالتين أن يكون خاطئًا ملومًا، وجائرًا مذمومًا»(٥١).

والسياسة العادلة ـ كما سبق ـ والتي تتم في إطار حراسة الدين، تعد منطلقًا ومنطقًا كليًا يسيطر على جميع المدركات والممارسات المتعلقة بوظائف السلطة السياسية..

والذي يبدو لنا أن هذه الوظيفة إنما تتحقق في مضمونها ومدركاتها الكلية من خلال وظيفة فرعيتين هما: الوظيفة التوزيعية، والوظيفة الجزائية، تتكاملان معًا في تحقيق وظيفة العدالة وترجمة المدركات والقيم الكامنة خلفها على النحو التالي:

١ ـ الوظيفة التوزيعية (تقدير الأموال)

العدالة في النظرة الإسلامية ـ مساواة إنسانية ينظر فيها إلى تعادل جميع القيم ـ بما في ذلك القيم الاقتصادية البحتة، وترك المواهب تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الأهداف العليا للحياة، فهذه النظرة لا تقر بالمساواة بمعناها الحرفي الضيق، إذ تنطلق من تفاوت الجنس البشري كحقيقة مطلقة من ناحية، وأن العمل هو أساس الملكية وما لها من حقوق من ناحية أخرى.

والوظيفة التوزيعية تعني منطق (التوازن) ـ في مستوى المعيشة ـ وليس في مستوى الدخل ـ بحيث يكون المال موجودًا ومتداولاً بين أفراد المجتمع ككل، ويمنع أن يكون المال دولة بين الأغنياء فقط: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، أو أن يسخر لتحقيق مآرب سياسية للطبقات الحاكمة ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ﴾ [البقرة: ١٨٨].

بحيث يعيش جميع أفراد المجتمع مستوى معيشيًا ـ هو حد الكفاية ـ مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى تتفاوت بموجبها المعيشة[٥٢] حسب القدرات ولكنه تفاوت «درجة» محكومة، وليس تناقضًا كليًا.

وقدم الماوردي رؤية تحليلية لهذه الوظيفة التوزيعية والتي أسماها «تقدير الأموال» ففي البداية يوضح أهميتها، ومدى علاقتها بوظيفة العدل، أو ما يطلق عليه «السياسة العادلة» يقول الماوردي: «أما القاعدة الرابعة وهي تقدير الأموال؛ فلأنها المواد التي يستقيم الملك بوفورها. ويختل بقصورها، وتقديرها على الملوك

مستصعب لأنهم يرون بفضل القدرة بلوغ كل غرض، ودرك كل مطلب، فإن وصلوا إليه بالأسهل الألطف وإلا توصلوا بالأصعب الأعنف».

ويربط الماوردي بين وظيفة العدالة وكيفية القيام بالوظيفة التوزيعية وتحقيق السعادة يقول: «أقاموا بفضل الحزم على السياسة العادلة حتى وقفت بهم القدرة على تقدير الأمور أن يعتبر بما استدام حصوله، ويسهل وصوله، ولم يحتج معه إلى التماس معوز، وارتياد متعذر اعتدلت ممالكهم، وتعدلت مطالبهم، فلم يعجزوا عن حق، ولم يتعدوا إلى باطل، وكان الظافر بهذه الحال منهم هو الملك السعيد، ورعيته به أسعد الرعايا»[٥٣].

ويقدم الماوردي تأصيلاً نظريًا للوظيفة التوزيعية على درجة كبيرة من التكامل:

«فالأموال ـ كما يقول ـ تقديرها معتبر من وجهين، **أحدهما**: تقدير دخلها، وذلك مقدر من أحد وجهين، إما بشرع ورد النص فيه بتقديره، فلا يجوز أن يخالف، وإما باجتهاد ولاة العباد فيما أداهم الاجتهاد إلى وضعه وتقديره، ولا يسوغ أن ينتقض، وإذا ردت إلى القوانين المستقرة ثمرت بالعدل، وكان إضعافها بالجور ممحوقًا».

فهذا الجانب يتعلق بإيرادات السلطة (أو دخلها) وهو يأتي من أحد طريقتين محددين ومقررين:

١ ـ ما ورد فيه نص من الشرع بتقديره: كالزكاة، والركاز. . إلخ، وهذا لا يجوز أن تحدث فيه أية مخالفة لأنه نص واضح.

٢ ـ ما يخضع في تقديره لسلطة ولاة الأمور واجتهادهم، وليس هناك مبرر لرده[٥٤].

ثم يربط الماوردي ـ مرة أخرى ـ هذا الجانب بوظيفة العدل والسياسة العادلة في قوله: «وإذا ردت إلى القوانين المستقرة ثمرت بالعدل، وكان إضعافها بالجور ممحوقًا. . ».

ويضيف الماوردي الجانب الثاني ـ في تقدير الأموال ـ والمتعلق بـ«النفقات» يقول: «**والثاني**: تقدير خرجها، وذلك مقدر من وجهين، **أحدهما**: بالحاجة فيما كانت أسباب لازمة أو مباحة.

والثاني: بالممكنة حتى لا يعجز منها دخل، ولا يتكلف معها عسف». هذا الجانب يتم التصرف فيه في أحد طريقين أو بحدين:

١ ـ لتغطية الحاجات التي أسبابها لازمة أو مباحة كشراء الغذاء أو المساكن. . . إلخ.

٢ ـ في إطار الإمكان (أو قدر الطاقة) التي يكفيها الإيرادات ولا يكون الإنفاق فيه أي قدر من الظلم.

ويحدد الماوردي ـ في مقابلته بين الإيرادات والنفقات ـ بالنسبة للسلطة أحوال ثلاثة نستعرضها فيما يلي:

يقول الماوردي «ثم لا يخلوا حال الدخل إذا قوبل بالخرج من ثلاثة أحوال. . »:

الأول: زيادة الإيرادات عن المصروفات

يرصدها الماوردي: «**أحدهما**: أن يفضل الدخل عن الخرج، فهو الملك السليم، والتقدير المستقيم، ليكون فاضل الدخل معقداً لوجوه النوائب، ومستحدثات العوارض، فتأمن الرعية عواقب حاجته، ويثق الجند بظهور مسكنته، ويكون الملك قادراً على دفع ما طرأ من خطب، أو حدث من فرق، فإن للملك فنونًا لا ترتقب، وللزمان حوادث لا تحتسب».

وفقًا للماوردي أن هذه الحالة التي تزيد فيها الإيرادات عن النفقات هي الحالة التي تكون فيها السياسة مستقيمة والسلطة سليمة، إذ أن فائض الإيرادات يمكن الاستعانة به لمواجهة الظروف الطارئة بكل ما يترتب عليها من مخاطر غير متوقعة.

الثاني: نقص الإيرادات عن المصروفات

يرصدها الماوردي «. . . **والحال الثانية**: أن يقصر الدخل عن الخرج، فهو

الملك المعتل والتدبير المختل ؛ لأن السلطة بفضل قدرته يتوصل إلى كفايته كيف قدر، فيتناول ما وجب، ويطالب بما لا يجب، وتدعو الحاجة إلى العدول عن لوازم الشرع وقوانين السياسة إلى حرف يصل به إلى حاجته ويظفر بإرادته، فيهلك معه الرعايا، وينبسط عليه الأجناد، وتدعوهم الحاجة إلى مثل ما دعته فلا يمكن قبضهم عن التسلط وقد تسلط، ولا منعهم من الفاسد وقد أفسد، فإن استدرك أمره، بالتقنع، وساعده أجناده على الاقتصاد، وإلا فإلى عطب ما يؤول الفساد»[٥٥].

وهذا الحال عكس الأولى تقل الإيرادات عن المصروفات، وتكون السياسة مختلة وغير منضبطة بأية حدود أو ضوابط، والسلطة معتلة قد أصابها الوهن والأمراض، فالسلطان يستخدم قدرته للحصول على ما يريد بدون وجه حق؛ فيجور على الرعية، ويتجرأ أجناده على التسلط والفساد لأنهم رأوه يفعل الشيء ذاته. . . وبذلك تؤول الأمور إلى فساد.

الثالث: تساوي الإيرادات والمصروفات

يرصدها الماوردي «. . . **والحالة الثالثة:** أن يتكافأ الدخل أو الخرج حتى يعتدل ولا يفضل ولا يقصر، فيكون الملك في زمان السلم مستقلاً، وفي زمان الفتوق والحوادث مختلاً؛ فيكون لكل واحد من الزمانين حكمه، فإن ساعده القضاء بدوام السلم كان على دعته واستقامته، وإن تحركت به النوائب كده الاجتهاد، وثلمه الأعوان، فيجعل الملك ذخيرة نوائبه في مثل هذه الأحوال الإحسان إلى رعيته، وتحكيم العدل في سياسته، ليكون بالرعية مستكثراً، وبالعدل مستتمراً»[٥٦].

وفي هذه الحالة تتساوى الإيرادات مع المصروفات، وهناك يفرق الماوردي بين زمان السلم والذي تكون فيه السلطة مستقرة ومستقلة في أمورها، وإذا ساعدت الظروف السلطة باستمرار هذا الوضع فإنها تستمر على هدوئها واستقرارها.

وبين زمان الفتوق والحوادث تكون السلطة مختلة، وهنا يداوي السلطان حالة الاختلال هذه بالإحسان إلى رعيته، وإقامة العدل بينهم وفي سياسته . .

٢ـ الوظيفة الجزائية

تخلق الوظيفة الجزائية الإطار الذي يسمح باحترام بقية وظائف السلطة، ويحقق لها فعالية الممارسة، وبالتالي إنجاز أهدافها ومقاصدها، كما أنها ترتبط بتحديد ما يقع على عاتق الدولة بخصوص الإخلالات التي تحدث في ممارسة الوظائف الأخرى، والقيام بها، والواقع أن احتكار السلطة للجزاء ـ بقسميه السلبي والإيجابي، وبالذات استخدام أدوات العنف في ا لإطار المشروع ـ يقترب من مبدأ «إقامة حدود الله» و«القصاص» في الرؤية الإسلامية وكليهما في تعبيرهما النظامي منوط بالسلطة الشرعية، وليست الوظيفة الجزائية ـ ذات طابع تنفيذي ـ منوطة بالسلطة التنفيذية كما قد يتبادر إلى الأذهان؛ ولكنها وبالأساس ترتبط بالنواحي التشريعية والقضائية، فالتشريع يحدد الجزاء، والقضاء ينزله على الواقعة المعنية حكمًا، والحاكم (السلطة التنفيذية) والأمة يكفلان عملية إنفاذه.

وإذا كانت العملية الأخيرة ـ التنفيذ بإقامة الحدود أو القصاص . . إلخ ـ ليست مما يختلف بصدده، فإن العمليتين التشريعية والقضائية تحتاجان لفهم من نوع معين في ضوء الخبرة الإسلامية وكتابات الفكر السياسي المعبرة عنها:

(أ) عملية تحديد الجزاء هي عملية تشريعية ترتبط بإحراز مؤهلات علمية موضوعية وتدور حول «تخريج الأحكام» أي مقابلة ما يستجد في حياة الناس من وقائع وأحداث بأحكام شرعية بحيث تبقى واقعات الحياة وأحداثها محكومة بالإطار الشرعي.

إذ أن لكل واقعة حكم ـ لو عن طريق القياس تعدية حكم واقعة على أخرى تأسيسًا على العلة المشتركة المنضبطة بينهما ـ وتظل محاولات تحديد نطاق معين

لهذه العملية مرنًا وخاضعًا لمستجدات الوقائع وتطوراتها، بحيث تظل الحياة دومًا محكومة بضوابط الشريعة(٥٧).

(ب) عملية تطبيق الجزاء، بمعني إنزال الحكم الشرعي على واقعة معينة وهي ـ كما سبق القول ـ وظيفة القضاء ـ ولن نفيض في ضمانات استقلالية القضاء في الشريعة والخبرة الإسلامية التي لم تشهد واقعة لسلطة عزلت قاضيًا أو عدلت حكمًا له(٥٨)، وقد عرف القضاء المتخصص «ولاية النظر في المظالم»، وكذلك «القود» ومسألة تفريد العقاب(٥٩).

أما مسألة توقيع العقوبة أو إنزال الجزاء فإنها تظل في الواقع منوطة بسلطة ولي الأمر التنفيذية.

ولا يذكر الماوردي تفصيلا لهذه الجوانب المتعلقة بالوظيفة الجزائية ـ وإنما يشير إليها سريعًا ـ ففي القاعدة الثانية: (حراسة الرعية) يرى «والذي يلزم الملك في حقوق الاسترعاء عليهم عشرة أشياء. .». الرابع: استعمال العدل والنصفة معهم، والخامس: فصل الخصام بين المتنازعين منهم، والسابع: إقامة حدود الله تعالى وحقوقه فيهم(٥٩).

فثمة تركيز على قيمة العدل، وإعطاء كل ذي حق حقه من الرعية، بالإضافة إلى إقامة حدود الله تعالى وحقوقه في الرعية، وذلك كله يدور حول الجوانب أو الأبعاد (التنفيذية) أو السلطة التنفيذية المنوطة بالأمير أو الوالي، وهي ما يطلق عليه البعض الأبعاد الإجرائية للعدالة.

كما يعرض الماوردي أيضًا لعملية تطبيق الجزاء وإنزال الحكم الشرعي على واقعة معينة بقوله: «. . والخامس: فصل الخصام بين المتنازعين منهم. .» وتلك وظيفة القضاء كما أسلفنا القول. . ويظهر من كلام الماوردي عن القضاة ـ أو السلطة القضائية ـ وهي أحد أهم أعمدة السلطة فهم «عماد مملكته، وقواعد دولته. . .»، أنه ينوط بوظيفتهم مكانة رفيعة يقول: «هم موازين العدل، وحراس السنة باتباعها في أحكامهم، وبهم ينتصف المظلوم من الظالم في رد

ظلامته، والضعيف من القوي في اسيتفاء حقه» . . . ولذلك فإن الماوردي يذكر شروطًا لاختيار القضاة «والذي تقتضيه السياسة في اختيارهم بعد الشروط المعتبرة فيهم بالشرع أن يكون القاضي حسن العلانية، مأمون السريرة، كثير الجد، قليل الهزل، شديد الورع، قليل الطمع، قد صرفته القناعة عن الضراعة، ومنعته النزاهة من الشره، وكفه الصبر عن الضجر، وصده العدل عن الميل، يستعين بدرسه على علمه، وبمذاكرته على فهمه، لطيف الفطنة، جيد التصور، مجانبًا للشبه، بعيداً عن الريب، يشاور فيما أشكل، ويتأنى فيما أعضل»[٦٠].

غير أن ما يلفت الانتباه في هذا الصدد أن الماوردي لم يشر في هذا النص إلى عملية تحديد الجزاء ـ والتي هي لب العملية التشريعية ـ ولا إلى القائمين عليها من الفقهاء، والمجتهدين . . فلماذا هذا الغياب؟

الواقع «إن الوظيفة التشريعية كانت مستوعبة في إطار الشريعة الإسلامية، ولم تكن تصدر بأحكام الشريعة قوانين يطبقها القاضي، الذي كان يستقي أحكامه مباشرة من كتب الفقه الخاصة بمذهبه»[٦١].

كما أن الفقهاء أو المجتهدين لم يكونوا أو على الأقل لم تكن مذاهبهم واجتهاداتهم يتم الالتزام بها على أساس أنها نابعة من سلطة وإنما بمقدار ما لها من إقناع وحجية وقبول لدى جمهور المسلمين، فمدار الالتزام بها على أساس مقدار حجيتها وليس كونها صادرة عن سلطة معينة؛ ولذلك نجد أن الماوردي عندما تحدث عن أربعة طبقات هم «عماد مملكته، وقاعدة دولته» أي أنهم أعمدة السلطة وأركان الدولة، ذكر «الطبقة الأولى: الوزراء، الطبقة الثانية: القضاة والحكام، الطبقة الثالثة: أمراء الأجناد، والطبقة الرابعة: جباة الأموال وعمار الأعمال» ولم يذكر من بينهم الفقهاء وأهل الاجتهاد الذين يمكن القول إنهم كانوا أقرب إلى «مؤسسات الأمة» منهم إلى بنية السلطة الحاكمة في ذلك الوقت ولذلك لم يرد لهم ذكر في نص الماوردي.

وخلاصة الأمر: فإن منطق العدل هو الذي يسود ممارسة الوظيفة الجزائية، بحيث تعتبر قيمة عليا تستند إليها كافة الإجراءات والتدابير وترتبط بها برباط وثيق.

وفي النهاية فإن الوظيفتين الجزائية والتوزيعية كما يقدمها الماوردي تتكاملان معًا ليتحقق منطق وظيفة العدل، والتي تتكامل بدورها مع وظيفة العمران وتحكم ممارساتها (سواء الإنمائية، أو الأمنية) ليشكلوا جميعًا الوظيفة الاستخلافية ـ والتي تعد ـ كما أسلفنا القول ـ وظيفة تابعة ومساندة للوظيفة العقيدية[٦٢].

وباستقراء كل ما سبق يمكن الوصول إلى تنظير الماوردي ـ كما ورد في هذا النص السياسي ـ لوظائف السلطة، هذه الوظائف التي تستبطن منظومة القيم الإسلامية وممارستها تترجم مقاصد هذه القيم وغاياتها.

وإذا كانت القيم تتصاعد لكي تصب في قيمة عليا ومحورية (قيمة التوحيد)، وكذلك الأمر بالنسبة للمقاصد (مقصد حفظ الدين)؛ فإن الوظيفة العقيدية للسلطة ـ حسب التحديد السابق ـ جوهرها قيمة التوحيد ومقصدها حفظ الدين، وقياسًا على ذلك فإن وظائف السلطة تشكل منظومة متصاعدة لتصب في الوظيفة الأساسية والمحورية للسلطة، وهي الوظيفة العقيدية أو في بعض التنظيرات الوظيفة الاتصالية للسلطة..

* * *

المبحث الثالث

اختلال السلطة السياسية وانهيارها

إذا كان استقرار السلطة السياسية منوطًا بالقيام بالوظائف التي أسلفنا الحديث عنها، فإن عدم القيام بها أو القيام ببعض الجوانب والتقصير في البعض الآخر، يؤدي إلى تعرض السلطة لمجموعة من الاختلالات يمكن أن تقود في نهاية الأمر إلى انهيارها، والماوردي يرى أن ظاهرة السلطان ـ السلطة ـ ظاهرة بشرية وطبيعية وبالتالي «يجري على السلطان سنن الأكوان، حيث يعيش القوة والمنعة، ويعتريه الضعف، ويصاب بالاختلال والاعتلال» وقد تناول أكثر المفكرين السياسيين الإسلاميين هذا الموضوع، بل إن الماوردي قد تناوله بطريقة أكثر عمقًا في نصوص سياسية أخرى وليس في هذا النص موضع التحليل[٦٣]، ورغم أن الماوردي يعالج الموضوع هنا بشكل مباشر ويجمله في أمرين هما: فساد الزمان، وتغير الأعوان، إلا أننا يمكن أن نلحظ أن الأسباب الأكثر عمقا في هذا الصدد هي تلك التي تتعلق بتدهور قدرات السلطة وعدم قيامها بوظائفها، خاصة أنه يؤسس شرعية «سلطة التغلب» على قيامها بتلك الوظائف، وسوف نتعرض لهذه المتغيرات الثلاثة بالتحليل، يقول الماوردي: «وأشد ما يمتحن به الملك في سياسة ملكه شيئان: «أحدهما أن يفسد عليه الزمان، والثاني أن يتغير عليه الأعوان»[٦٤].

أولا: فساد الزمان: أسباب إلهية وعوارض بشرية..

يذكر الماوردي أن من أسباب اختلال السلطة وانهيارها ما يُطلق عليها «فساد الزمان» ويفصله: «فأما فساد الزمان فنوعان، نوع حدث عن أسباب إلهية، ونوع حدث من عوارض بشرية».

(أ) الأسباب الإلهية لفساد الزمان :

تكون الأسباب «إلهية» كالقحط والسيول، والكوارث المختلفة، وهنا يكون علاجها ـ كما يرى الماوردي ـ إصلاح السريرة: سريرة السلطان وسريرة رعيته، «فأما الحادث عن الأسباب الإلهية فينبغي أن يقابلها الملك بأمرين، **أحدهما:** إصلاح سريرته وسرائر رعيته، وقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال: «إذا جارت الولاة قحطت السماء»، وقال علي ـ كرم الله وجهه ـ من حاول أمراً بمعصية الله كان أبعد لما رجا وأقرب لمجيء ما اتقى، **والثاني:** أن يتطامن لها إذا لفحتها، معان في شدتها، فما عن أقضية الله صاد، ولا عن أوامره راد، فالسلم فيها أسلم، ودفاع الله عنها أقوم»(٦٥).

وواضح من استشهادات الماوردي تأثره بطبيعة الواقع السياسي الذي يعيشه في إطار سلطة البويهيين الشيعة، ويتجلى من جانب ثان مدى انفتاحه وتأثره بالثقافة الحضارية كاليونانية والرومانية، وفي نفس السياق السابق يذكر الماوردي «وجد في عضد الإسكندر صحيفة فيها مكتوب: قلة الاسترسال إلى الدنيا أسلم، والاتكال على القدر أروح، وعند حسن الظن تقر العين، وقد قيل في منشور الحكم: لا تجهدن في ما لا درك فيه تريح التعب، وادحض البخل وإلا كنت خازن غيرك، ولا تظهرن إنكار ما له أسباب خارجة عن العدل والاقتصاد، ولا تحسم إلا بحسم أسبابها . . فيراعي الملك سبب الفساد، فإن كان حادثًا عن شدة وعسف وعنف حسمه باللين واللطف، وإن حدث عن لين وضعف حسمه بالشدة والعنف، وكذلك ما عداهما من الأسباب تنحسم بأضدادها، فإن حسم الداء بضده من الداء»(٦٦).

ويلحظ الماوردي ظاهرة الاختلاط ـ أي أن الأسباب المفضية للفساد قد يكون بينها تمازج واختلاط ـ وهنا يتم علاجها بنفس منطقها المختلط، ولكن الصعوبة تكمن في معرفة هذه الأسباب وتمييزها، وربما اختلفت الأسباب لامتزاج الفساد فتجسم السباب المتنوعة بأضداد متنوعة، كما تعالج الأمراض المضادة بأدوية متضادة، فيستخرج حسم كل فساد من سببه، وما يصعب من هذه السياسة إلا

معرفة الأسباب، فإذا عرفها وقف على الصواب، وإن أشكلت عليه التبس عليه الصواب فتاه عن قصده، وذهل عن رشده[٦٧].

فالماوردي يرى أن علاج الظواهر يكون بعلاج الأسباب المفضية إليها في الواقع العلمي، فظلم السلطان يكون بالتراجع عن هذا الظلم، وسياسة الأمور بالحزم وليس بالعسف.

ثانيًا: تغير الأعوان: الظلم الواقع «من» الأعوان و«عليهم»

السبب الثاني الذي يذكره الماوردي من أسباب اختلال السلطة وانهيارها، وهو في هذ الصدد يربطه بالسبب الأول «فساد الزمان» فأهل الزمان ـ من الرعية وأعوان السلطة ـ ينطلق منهم فساد الزمان وإليهم يعود في الوقت ذاته. . «وتقلب الزمان بأحوال أهله يعود عليهم بخيره وشره، روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا كان أمراؤكم خياركم، وأغنياؤكم سمحاؤكم، وكان أمركم شورى بينكم، فظهر الأرض خير لكم من بطنها، وإذا كان أمراؤكم شراركم، وكان أغنياؤكم بخلاءكم، وكان أمركم إلى نسائكم، فبطن الأرض خير لكم من ظهرها»[٦٨].

ويذكر الماوردي في بيانه لمسألة تغير الأعوان أنه بدوره يحدث في صورتين:

(أ) أن يكون لظلم وقع على الأعوان

فالأعوان قد يقع عليهم ظلمًا فيتغيروا «فإذا كان تغيرهم لفساد تعدٍّ عليهم عوجلوا بحسم أسبابه قبل تفاقمها، فسيجدهم بعد حسمها أقدر على السداد، فإن أهملوا فلكل برهة تمضي من زمانهم تأثير في استحكام فسادهم حتى يفضي إلى غاية لا تستدرك؛ لأن حسم ما استحكم متعذر مستبعد»[٦٩].

وهنا يركز الماوردي على أهمية عامل الوقت في علاج هذا الظلم الذي يجب أن يتم بسرعة حتى لا تتفاقم الأمور ويصعب العلاج بعد ذلك.

ويعدد الماوردي أسباب هذه المسألة:

١ ـ أن يكون هناك تقصير من هؤلاء الأعوان، وعلاجه بمنع هذا التقصير واقعياً.

٢ ـ أن يكون هناك عدوان عليهم، وعلاجه يكون بالكف عنهم.

٣ ـ أن يكون هناك طمع أفسدهم، وعلاجه ـ كما يرى الماوردي ـ من أصعب الأمور، ويحتاج معالجة القلوب وتعديل السلوك.

كل ذلك في نظرنا يدور حول أبعاد الحقيقة أو المواقف الفعلية لهؤلاء الأعوان[٧٠] ويركز الماوردي هذه الأسباب بقوله: «وسبب هذا الفساد واحد من ثلاثة أسباب: إما أن يكون لتقصير منهم فيستدرك بالتوفر عليهم، وإما أن يكون لعدوان عليهم فيستدرك بالكف عنهم، وإما أن يكون لمفسد أطمعهم فهو أخبثها؛ لأن الطمع مصائد للعقول، ومفسدة للقلوب، فإن لم يصده حزم أو حذر خبثت به السرائر، فهيج من النفوس سواكنها، وأبرز من القلوب كوامنها، وصار كأجيج النار في يابس الحطب، وقد روي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: «استعينوا بالله من طمع يؤدي إلى طبع»[٧١].

وهنا قد عالج الحقيقة البشرية معالجة واقعية شاملة أعادها إلى حقيقة متغيراتها النفسية.. أما العامل الثاني الذي يقود إلى مسألة تغير الأعوان أن يكون الفساد حدث من الأعوان أنفسهم.

(ب) أن يكون الفساد لظلم وقع من الأعوان

وهنا يعود الماوردي إلى المقارنة بين الصورتين من فساد الأعوان الطارئ عليهم أو الناشئ منهم، ويرى أن الصورة الثانية أخطر وأصعب من الأولى «فالفساد الطارئ منفصل، والناشئ متصل»، أما الوجه الثاني: «فإن الطارئ ظهر قبل حلول فيهم فأمكن تعجيلا استدراكه، والناشئ ظهر بعد استحكامه فيهم، فتعذر تعجيل استدراكه، فلزم لدغل دائه وعضل دوائه، أن تقرر في تلافيه، وحسم دواعيه، قواعد كل حالة على قاعدتها ويدبر بموجبها»[٧٢].

فالفساد الناشئ لظلم وقع من الأعوان هو الأخطر لأنه يتصل بطبيعتهم وكيانهم، وهو لا يظهر إلا بعد أن يعمل في الجسد ويستحكم فيهزل وبالتالي

يتطلب التدبير والسياسة لكي يتم التعامل معه على أساس واقعي وسليم . . . [٧٣]

ويتطرق الماوردي في تنظيره لمسألة فساد الأعوان الناشئ منهم إلى المجال الأوسع، وهو ما نسميه وقوع الفساد في القاعدة الاجتماعية أو الحقيقة البشرية المكونة للسلطة، وآثار ذلك أو دوره في حدوث الاختلالات في بنية السلطة ذاتها، ومنطق ممارساتها، أي مسألة فساد طبيعة العلاقة أو الرابطة السياسية.

فالماوردي يعود ويقرر أن سياسة السلطة تتم بأمور ثلاثة وهي: بالقوة في الحراسة والحفظ، وبالرأي في التدبير والانتظام، وبالمكيدة في التعامل مع الأعداء. . و«هذا أصل معتمد عليه مدار السياسة، ويحمل عليه تدبير الملك»، ويعود الماوردي ليؤكد أن للسلطة ثلاثة أوضاع: تحقيق الاستقرار، وسياسة أمور الرعية، وتحقيق استدامة الأعوان «للملك ثلاثة أحوال، **فالحال الأولى:** تثبيت قواعده، **والحال الثانية:** تدبير رعيته، **والحال الثالثة:** استقامة أعوانه»[٧٤].

ولن نتطرق إلى الحالة الأولى والتي عالجتها في تأسيس السلطة وأنواعه، وبالذات تأسيس القوة والتغلب. ولكننا سنتناول فساد العلاقة أو الرابطة السياسية، وذلك بفساد طرفيها ونمط العلاقة بينهما، ويرصد الماوردي أربع صور للمسألة بالنسبة لعلاقة السلطة مع الرعية أو المجتمع.

أنماط العلاقة بين السلطة والمجتمع:

توجد أربعة أنماط للعلاقة نتناولها فيما يلي:

الأولى: صلاح السلطة والمجتمع أو الرعية (نمط العلاقة العادلة)

وهي الصورة الإيجابية، فكما يرى الماوردي «ملك صلحت سريرته، واستقامت رعيته، فأعين على صلاح السيرة باستقامة رعيته، وأعينت الرعية على الاستقامة بصلاح سيرته فهذا هو العدل منهما»[٧٥].

فطرفا العلاقة يتدبر الأمر بمنطق الإصلاح والاستقامة، ومن هنا فجوهر العلاقة هو سيطرة العدالة وسيادة منطقها وقواعدها على الجميع.

الثانية: صلاح السلطة وفساد المجتمع (نمط العلاقة المختلة)

وهي صورة مختلة باختلال أحد طرفيها، وكما يرى الماوردي أننا إزاء «ملك صلحت سيرته وفسدت رعيته، فقد أضاعت الرعية بفسادها صلاح ملكها، وخرجوا من سكون الدعة إلى زواجر السياسة فاحتاج إلى تقويمهم بالشدة بعد لينه، وبالسطوة بعد سكوته، ليقلعوا عن الفساد إلى السداد فليكف عنهم، والعدل في الحالتين مستعمل معهم»[٧٦].

وهنا اختلال أو فساد في أحد طرفي العلاقة، الأمر الذي ينعكس على طبيعة العلاقة بينهما.. وبالتالي فإن السلطة يمكن أن تأخذه بالشدة ـ ولكن في إطار منطق العدل ـ لكي تعود العلاقة المختلة إلى حالة الاستقرار والاستواء.

الثالثة: فساد السلطة وصلاح المجتمع (نمط العلاقة المختلة)

وهذه الحالة المقابلة للحالة السابقة (الثانية)، فنحن إزاء صلاح المجتمع والرعية من ناحية، وفساد السلطة من ناحية أخرى، فيحدث اختلال في طبيعة العلاقة بينهما، فإما أن يتغلب المجتمع والرعية على صاحب السلطة فيقومون بإصلاحه وإرجاعه لمنطق العدل والاستقامة، وإما أن يخلعوه وينصبوا غيره، وكما يرى الماوردي فإن هذا القسم الثالث نحن بصدد «ملك فسدت سيرته واستقامت رعيته فإن استدرك صلاح ملكه بعدل مسيرته وصحة سياسته، وإلا تطاولت عليه الرعية بقوة الاستقامة»[٧٧]، ويحدد الماوردي احتمالين لعملية إصلاح وتصحيح هذه العلاقة المختلة «كان معهم بين أمرين: **أحدهما**: أن يصلحوه حتى يستقيم، فيصير مأموراً بعد أن كان آمراً، ومقهوراً بعد أن كان قاهراً، وتزول هيبته، وتبطل حشمته، ولا يبقى له من الملك إلا اسم مستعار قد

استبقوه تفضلاً، **والثاني**: أن يعدلوا إلى غيره فيملكوه عليهم فيكونوا له أعوانًا إن نوزع، وأنصارًا إن قورع».

وهكذا نصل إلى النتيجة المنطقية وهي أن السلطة بهذا الفساد وذلك النمط من العلاقة السياسية تؤدي بها إلى الاختلالات وأيضًا إلى الانهيار، فيصير بفساد سيرته مزيلاً لملكه، ومعينًا على هلكه، كما ينص الماوردي.

الرابعة: فساد السلطة والمجتمع (نمط العلاقة المتداعية)

وهذه الحالة مقابلة للحالة الأولى وضدها، فنحن إزاء فساد الطرفين الراعي والرعية، السلطة والمجتمع.. وبالتالي إزاء علاقة فاسدة قوامها الفساد ومنطلقها الظلم.. ومن ثم لا بد أن تتداعي وتنهار السلطة، ويوضح الماوردي ذلك بعبارة صريحة في حديثه عن القسم الرابع: «ملك فسدت سيرته، وفسدت رعيته، فاجتمع الفساد في السائس والمسوس، فظهر العدوان من الرئيس والمرؤوس، فلم يتقاصر عن فساد، ولا دعا إلى صلاح، فخرجت الأمور عن سبيل السلامة، وزالت قوانين الاستقامة، وهو بمرصد من تأثر يصطلم، وقاهر ينتقم» ثم ينتقل الماوردي ما ينسبه إلى أردشير بن بابك: «بمثل هذا الملك، وهذه الرعية تختم الدول، وتستقبل الفتنة، وتذال الدهور»[٧٨].

وهكذا يضع الماوردي حالات الاختلال والانهيار من خلال استقراء واقعي لطبيعة طرفي العلاقة السياسية، ولنمط التفاعل بينهما، ولكن أين ما أشرنا إليه في البداية من موقع القوى الوسيطة (أو الأعوان بتعبير الماوردي) من هذا كله؟؟

يرصد الماوردي في هذا الصدد أمرين: «استقامة الأعوان ضربان، **أحدهما**: حالهم في السكون والدعة، فيساسون بالرأي وحده في تدبيرهم بالرغبة والرهبة حتى تستقر أمورهم على السيرة العادلة» أما **النمط الثاني**: والذي يهمنا في هذا الصدد وركز عليه الماوردي ـ حالهم في تغيرهم وفسادهم على ضربين، **أحدهما**: أن يكون الفساد خاصًا في بعضهم فيساس من فسد منهم بأمرين: بالقوة في

إصلاحهم بمن سلم، وبالرأي في تدبير أمورهم كالمسالم ليسيروا جميعًا على السيرة «العادلة»، ويلمح الماوردي ظاهرة تحزب الأعوان وأخطارها وعلاقتها بالفساد، «فإن انتشار فسادهم من كثرة رؤسائهم المتنافسين في الرتب، فيجتذب كل رئيس حزبًا يدعوهم إلى طاعته، ويبعثهم على نصرته، فيصيرون أحزابًا مختلفين، وأضدادًا متنافرين فهذه حالة إن كثروا، وهم بالضد منها إن قلوا»[٧٩].

ولعل الماوردي في هذه النقطة يقيم البناء النظري من الواقع المعاش الذي شهده في عصره وعاش في إطاره.

وينتقل الماوردي إلى النوع الثاني من الفساد وهو العام في جميع الأعوان، وقد يظهر منهم وقد يستروه، فإن ستروه فسياستهم ـ كما يرى الماوردي ـ تكون بالرأي وحده، وإن أظهروه ـ أي الفساد ـ فإنه يأخذ صورًا ثلاث عددها الماوردي:

١ ـ الفساد المتعلق بانتهاك حقوق الرعايا واستباحة أموالهم، ويرى علاج ذلك من قبل السلطة بالقيام باجتذاب فريق من هؤلاء باللين، فعساه يقوى فيمنع ويشتد فيدفع وإلا فالملك واه، والفساد متناه..

ولعل الماوردي في هذا الصدد ناطق بلسان الأوضاع المنتشرة في عصره في ظل أمراء التغلب.

٢ ـ الفساد المتعلق بالإسراف في مطالبة السلطان بما لا يستحق الأعوان ـ سواء أن يكون قادرًا عليه، أو عاجزًا عنه ـ ففي حالة قدرة السلطان عليه تكون مطالبة الأعوان له بما لا يستحقون فيه نوع من الاستطالة على السلطان وإسقاط الحشمة.. ويرى الماوردي ـ بواقعية ـ أنهم يساسون بالرأي والخداع، ويتوصل إلى رضاهم سرًا وجهرًا بما يختلفون، أما حالة عدم مقدرته وعجزه عما اقترحوه فيساسون بالرأي والمكيدة لأنهم يقفون على حالهم المستحيلة.

٣ ـ الفساد المتعلق بالتعرض للسلطة ذاتها ولصاحبها، ويراها الماوردي أخطر أنواع الفساد إلا إذا كان السبب راجعًا لسوء سيرة صاحب السلطة ذاته، ولأنهم ملوا منه بسبب طول مكثه، وهنا كما يقول الماوردي فإنه يسوسهم

باللطف والتأمين واستصلاح فريق بعد فريق. . ويشير إلى سبب ثالث وهو حدوث إغراء من عدو، وهنا ينبغي للملك أن لا يتراخى حتى لا يستأصل.

ويفصل الماوردي ويتقصى في أوضاع فساد الأعوان لينتهي بصياغة اتجاه عام فحواه أن فساد الأعوان ملازم لفساد الراعي والرعية، وصورة متنوعة بقدر تنوع صور فساد الأولين على ما أسلفنا الحديث.

وننتقل إلى الجانب الثالث من جوانب فساد السلطة وانهيارها وهو المتعلق بالقيام بالوظائف الأساسية للسلطة، وهو ما خرج به الباحث وأكد عليه فيما سبق. .

ثالثًا: عدم القيام بالواجبات (الوظائف)

كما أسلفنا، فإن مدار شرعية سلطة التغلب وإماراته منوطة بقيامها وممارساتها لمجمل الوظائف الأساسية التي قدم لها الماوردي رؤيته التي أوضحنا قواعدها، ومستوياتها، وشروطها. . إلخ في الصفحات الماضية.

وإذا كان تمتع السلطة بالشرعية مفضيًا إلى استقراها، فإن نقصان هذه الشرعية ـ والذي ينبى بدوره على إهمالها أو عدم قيامها بوظائفها ـ يفضي إلى حدوث عدم استقرار، ودرجات من الاختلال يمكن أن تصل إلى الانهيار الكامل حينما تتخلى السلطة عن وظائفها أو تقوم بممارسة نقيض هذه الوظائف في واقع الممارسة العملية.

(أ) فبالنسبة للوظيفة العقيدية

والتي تقوم على المنطق الاتصالي وتخلق الرابطة العضوية بين كافة عناصر الجسد السياسي وأجزائه ـ كما أسلفنا ـ وكما يقول الماوردي «فالسلطان إن لم يكن على دين تجتمع به القلوب حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضا، والتناصر عليه

حتمًا، لم يكن للسلطان لبث، وكان سلطان قهر، ومفسد دهر. فالملك بالدين يبقى، والدين بالملك يقوى»[٨٠].

فبدون تفعيل دور الدين حتى يصبح قاعدة اجتماعية، ومبرر الطاعة ودافع الممارسة والحركة ـ أي يشكل الأساس الحقيقي للسلطة من الناحية الاجتماعية ـ فسيكون استقرارها مصطنعًا. ويأخذ التحلل من القيام بالوظيفة العقيدية وممارستها من قبل السلطة عدة أوجه أو جوانب يؤدي كل منها إلى نوع من الاختلال أو التدهور في قدراتها وشرعيتها وممارساتها على النحو التالي:

إهمال الدين وتوظيفه في خدمة السلطة الحاكمة:

يرى الماوردي أن إهمال الانطلاق من الدين في الممارسة والسلوك ـ سواء على المستوى الجزئي أو الكلي ـ بحيث يصبح هو منطلق العملية الاتصالية بكافة أبعادها، أو محاولة إبعاده، وتحييده؛ تؤدي إلى تدهور السلطة وتحللها، وفي بعض الأحيان انهيارها.

١ ـ فعلى المستوى الجزئي: السلطان أو صاحب السلطة ـ الملك بتعبير الماوردي ـ «ينبغي للملك أن يأنف من أن يكون في رعيته من هو أفضل دينًا منه، كما يأنف أن يكون فيهم أنفذ أمرًا منه. . .» وقد قيل: «الملك خليفة الله في بلاده ولن يستقيم أمر خلافته مع مخالفته»[٨١].

٢ ـ وعلى المستوى الكلي: فإن السلطة لا يجب أن تهمل القيام بأمر الدين وجعله منطقها الاتصالي في جميع أمورها، وأن توظف سلطتها في خدمة الدين، والعكس يؤدي إلى الانهيار حتى لو كان سند التأسيس هو «القوة» يقول الماوردي: «وربما أهمل بعض الملوك الدين وعول في أموره على قوته، وكثرة أجناده، وليس يعلم أن أجناده إذا لم يعتقدوا وجوب طاعته في الدين كانوا أضر عليه من كل مباين، لاقتراحهم عليه ما لا ينهض به، وتحكمهم عليه بما لا يلبث له. . وقد قيل: من جعل ملكه خادمًا لدينه انقاد له كل سلطان، ومن جعل دينه خادمًا لملكه طمع فيه كل إنسان»[٨٢]

وهذا هو السبب الأول الذي ذكره الماوردي في أسباب انتقال السلطة، وقد عبر عنه الماوردي: «وليس يخلو انتقال الملك به من ثلاثة أسباب أحدها: أن يخرج الملك من حراسة الدين حتى يتولى عليه غير أهله، ويظهر منه خلاف عقده»، ويشرح خطورة هذا الأمر بالتفصيل حتى يصل إلى النتيجة وهي أن السلطة تكون مرشحة للانهيار «لا يزال الجائر من الملوك ممهلا، حتى يتخطى إلى أركان العمارة، ومباني الشريعة فإذا قصدها اقتربت مدته»[٨٣].

أما السبب الثاني: من أسباب انتقال السلطة وانهيارها ـ كما يذكر الماوردي ـ أن لا تقوم السلطة أو تمكن مجتمعها من القيام بواجبات الدين، وأن تستهين به، وأن لا تحترم شعائره وعلماءه؛ فكما يقول الماوردي: «أن يكون الملك ممن قد استهان بالدين، وهون أهله، فأهمل أحكامه، وطمس أعلامه حتى لا تؤدى فروضه وتوفى حقوقه، إما لضعف عزمه في الدين، وإما لانهماكه في اللذات، فيرى الناس أن الدين أقوم ولحقوقه وفروضه ألزم، فيصير دينه مدخولاً، وملكه محلولاً»[٨٤].

وهنا فإن الرعية أو المجتمع ـ كما يشرح الماوردي ـ تذهب إلى الدين لأن طريقه هو الواجب الاتباع، وحقوقه وواجباته هي الأجدر بالرعاية ويحدث الافتراق بين السلطان والقرآن.

أما السبب الثالث: من أسباب انتقال السلطة وانهيارها، فهي الابتداع في الدين، والتبديل في أحكامه، والتغيير في قواعده وتعطيله.. إلخ[٨٥]. يقول الماوردي: «أن يكون الملك ممن قد أحدث بدعة في الدين شنعة، واختار فيه أقوالاً بشعة يفضي استمرارها إلى تبديله، ويؤول إلى تغييره وتعطيله، فتأبى نفوس الناس بغير دين قد صح لهم معتقده، واستقرت في القلوب أصوله وقواعده، فيصير دينه مرفوضًا، وملكه منقوضًا»[٨٦].

فالابتداع في الدين يؤدي إلى تبديله وتغييره وتعطيله ـ كما يرى الماوردي ـ وتكون النتيجة العملية أن من الناس الذين يعتقدون في صحة مواقفهم

واختياراتهم الدينية، ويكون هذا الأمر مستقراً لديهم.. يتحركون في مواجهة ما يرونه انتقاصًا في الدين.. مما يؤدي - في بعض الأحيان - إلى تداعي السلطة وانهيارها.

والذي يراه الماوردي أن هذه الأسباب الثلاثة - إذا توافرت - فإنما تترجم تخليًا من قبل السلطة عن القيام بوظيفتها العقيدية وممارستها، فتتحرك الرعية إلى القيام بما تعتبره واجبها الكفائي الذي تخلت عنه السلطة، وقد تتحرك فئات ومجموعات لكي تقوم بتلك الوظيفة، بل وتسعى لإلزام السلطة ذاتها بها. وهذا ما يوضحه الماوردي: «فإذا طرأ على الدين هذه الأسباب الثلاثة، ونهض إلى طلب الملك من يقوم بنصرة الدين، ويدفع تبديل المبتدعين، ويجري فيهم على السنن المستقيم أذعنت النفوس لطاعته، واشتدت في مؤازرته ونصرته، ورأوا أن بذل النفوس له من حقوق الله المفترضة وأن النصرة له من أوامره...».

فهذه الأسباب الثلاثة - والتي هي مستويات تراجع قيام السلطة بوظيفتها العقيدية - تجعل من يتحرك ضد السلطة القائمة لإلزامها بالقيام بتلك الوظيفة يلقى قبولا من القاعدة المجتمعية والرأي العام؛ لأن الصورة التي يتقدم بها للناس هي صورة من يقوم بـ«نصرة الدين، ودفع تبديل المبتدعين، وإجراء الصراط المستقيم».

وينطبق نفس الأمر بالنسبة للوظيفة الاستخلافية - سواء وظيفة العمران أو وظيفة العدالة - والتي تقوم على إقامة الأبنية وخلق الروابط الواقعية بين كافة عناصر الجسد السياسي ومكوناته، وهي الأساس الذي يقف خلف الوظيفة العقيدية، وعليه تقوم وبه تتم ممارساتها:

فوظيفة العمران: إذا لم تقم السلطة بعمارة البلاد، خربت، وكما يرى الماوردي: «فإن نال أهله فيه حيف، فرقهم الحيف في سواده، فأصابوا عيشًا، ودافعوا عن زمان الحيف وقتًا، وإن جار السواد على أهله كان لهم في المصر أمن وملاذ، ويكون كل واحد منهم للآخر معاذ»[٨٧].

فالانتقال يكون بين أنواع الأمصار مما يعني تدهور أوضاع السلطة في قيامها بهذه الوظيفة المهمة (وظيفة الإنماء)، **أما الوظيفة الثانية الأمنية**: فإن نقصانها يعني انتشار الخوف، وقلة هيبة السلطة أو انعدامها إذ أنها بها يحدث ثلاثة على الأقل من حقوق الاسترعاء وهي: «تمكين الرعية من استيطان مساكنهم وادعين، والتخلية بينهم وبين مساكنهم آمنين، بالإضافة إلى أمن سبلهم ومسالكهم.. إلخ» وفي عدم القيام بذلك أو نقصانه ما يؤدي إلى اضطراب وعدم استقرار واضح للسلطة... وهو ما كان يوضحه بجلاء سمات وأوضاع العصر الذي عاش الماوردي أوضاعه السياسية.

فمن العناصر المقوضة للسلطة عجزها عن إدارة البلاد وعمارتها وحسن تسييرها وتدبيرها؛ ولذلك فإن الماوردي ينصح الملك «وليهتم الملك كل الاهتمام بالأمن، السبل والمسالك وتهذيب الطرق والمفاوز لينتشر الناس في مسالكهم آمنين، ويكونوا على أنفسهم وأموالهم مطمئنين، ولا يقتصر على حماية ما يستمده من بلاده وسواده».

ويوضح الآثار العكسية لعدم القيام بذلك على السلطة «فلم يستقم أمر بلاد كانت المسالك إليها مخوفة؛ لأنها تفتقر إلى مجلوب إليها، ومجتلب منها، ليكثر جلبهم فيما ليس لهم، وتخصب بلادهم بما ليس عندهم، فيكون نفعهم عامّاً وأخصبهم دارّاً»[88].

فعجز السلطة عن القيام بالأدوار المتوقعة منها من قبل الرعية أو المجتمع في هذا الجانب يؤدي إلى انتشار الخوف والفزع وعدم الأمن وهو الأمر الذي يرجعه الماوردي جزئيّاً إلى توليه غير الأكفاء المناصب العليا: «من استعان بأصاغر رجاله على أكابر أعماله، فقد ضيع العمل وأوقع الخلل، ومن استوزر غير كاف خاطر بملكه»[89].

بل إن هذه التولية ـ ذاتها ـ هي أحد مظاهر الفساد الذي يلحق بالعمران وأحد أوجهه الكثيرة «وليحذر الملك توليه أحد بشفاعة شفيع أو لرعاية حرمة إذا لم يكن

مضطلعًا بثقل ما ولي، ولا ناهضًا بعبء ما استكفي فيختل العمل لعجز عامله»[٩٠].

والخلاصة بهذا الصدد أن عدم القيام بوظيفة العمران ـ سواء تمثل ذلك في الوظيفة الإنمائية أو الأمنية ـ يؤثر على السلطة بدرجة كبيرة، ويعرض قدرتها للتدهور، وفي بعض الأحيان إلى الانهيار.

(ب) وظيفة العدالة

نقيض القيام بوظيفة العدل، ممارسة الظلم الذي هو مدعاة لانهيار السلطة وتقوضها، فالظلم الاقتصادي والسياسي والاجتماعي عنصر أساسي لتحلل السلطان، يقول الماوردي في إمارة التغلب وسلطة القوة: «فإذا توثبوا على الملك بالكثرة، واستولوا عليه بالقوة، كان ملك قهر. . وإن جاوزوا وعسفوا فهي جولة توثب، ودولة تغلب يبيدها الظلم ويزيلها البغي، بعد أن تهلك بهم الرعايا، وتخرب بهم البلاد»[٩١].

فهذه السلطة يؤثر على استقرارها الظلم ـ بدرجة كبيرة ـ بل إن هذا الظلم يؤدي إلى إهلاك الرعايا، وخراب البلاد؛ ولذلك فإن الماوردي بصدد هذه الوظيفة ـ سواء منطق الوظيفة الجزائية، أو منطق الوظيفة التوزيعية كما أسلفنا القول ـ يؤدي عدم القيام بها انتشار الظلم كقيمة، وترسيخه كنظام حياة «فلا ثبات لدولة لا يتناصف أهلها، ويغلب جورها على عدلها، فإن الندرة من الجور تؤثر، فكيف به إذا كثر»[٩٢].

ويرى الماوردي أن الظلم وعدم العدل تظهر آثاره باستمرار على الرعية مما يؤثر على استمرار السلطة، ففي الجور وأكل أموال الناس بالباطل «ثم هو بين نفور رعيته واشتطاط أعوانه، وليس مع هذين ملك يستقر».

فظلم الرعية يؤدي إلى نفورهم وبالتالي بُعدهم ونفورهم من السلطة، مما يؤدي إلى فقدانها لأساسها الاجتماعي، ومن ثم تكون معرضة للمزيد من الاختلالات وعدم الاستقرار أو الانهيار، بل إن الماوردي يحذر من عدل العدو،

ومن جور النفس وآثارهما «فليخش على نفسه من عدل عدوه إنه عونه، وليحذر جور نفسه فإنه موهنه»(٩٣).

كما يحذر من الجور والتجاوز فيما يتعلق بالوظيفة التوزيعية «وإن تجاوز حكم الشرع في طلب ما لا يستحق نفرت منه النفوس، فلم يجب إلى بذله إلا بالعنف الخارج عن القوانين السياسية... ثم هو بين نفور رعيته واشتطاط أعوانه، وليس مع هذين ملك يستقر»(٩٤).

إذ يترتب على عدم القيام بالوظيفة التوزيعية ـ على وجهها السليم والصحيح ـ اللجوء إلى العنف في تحصيل الحقوق الأمر الذي يؤدي إلى نفور الرعية من السلطة، وعدم الالتزام في سلوك الأعوان. مما يفضي بالأمور حالة من حالات عدم الاستقرار، وتزايد احتمالات تعرضها للانهيار.

وهكذا رأينا أن اختلال السلطة وانهيارها ـ كما يقدمها الماوردي في هذا النص السياسي ـ منوطة بمتغيرات ثلاثة:

أولهـــا: ما يتعلق بفساد الزمان من أسباب إلهية وأخرى من سلوك البشر.

وثانيــها: ما يتعلق بتغير الأعوان أيّا كانت مصادره وأسبابه ومتعلقاته.

وثالثـها: ما يتعلق بممارسات السلطة ذاتها وعدم قيامها بوظائفها وأداء واجباتها.

كلها تتكامل في إحداث الاختلال، والتدهور، والانهيار لظاهرة السلطة في المجتمعات البشرية.



النتائج والدلالات

بناء نظرية السلطة السياسية في التراث الإسلامي

وهكذا بعد تقديم هذه الرؤية التحليلية لإحدى الوثائق السياسية البالغة الأهمية التي تركها لنا المفكر السياسي أبو الحسن الماوردي والمعنونة: «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» ملتزمين بالضوابط المنهجية لتحليل النص التراثي السياسي الإسلامي، ولقد وجدنا أنها تمثل تنظيراً على درجة كبيرة من التكامل لظاهرة السلطة وفنون ممارستها، يحتاج نقله إلى لغة العصر ومدركاته ووضعه موضع المقارنة المنهجية المنضبطة مع تلك المفاهيم والمدركات السائدة في علوم السياسة، وبالتحديد في النظرية السياسية.

فهذا النص السياسي التراثي - والذي حللنا القسم الثاني منه - يقدم رؤية الماوردي المتأثرة بأوضاع وظروف عصره، وبيئته المكانية.. الفاقهة لكل ذلك والمتفاعلة معه، وفي ذات الوقت المنطلقة من الأصول الإسلامية المنزلة بقدر كبير من الاجتهاد، مع الانفتاح على الخبرات الحضارية المختلفة عبر التفاعل معها وتوظيفه في سياقه العلمي السليم.

وإذا كان بناء نظرية السلطة السياسية - وهي الوحدة التحليلية الأساسية لعلم السياسة الحديث - يقتضي البحث والتنظير لكليات أو مفاهيم إطارية ثلاثة كبرى - كما أسلفنا - فإن الماوردي في نصه السياسي التراثي، والذي تعرضنا له بالتحليل قدم رؤية تنظيرية على درجة كبيرة من العمق؛ والإحاطة بأبعاد الظاهرة:

(أ) قدم الماوردي تأصيله لمفهوم السلطة ذاته، وبيانه لأنواع التأسيس الثلاثة للسلطة، وتحليل طبيعتها ونشأتها كواقعة اجتماعية وتكونها كعلاقات اجتماعية، ونظرته بهذا الصدد للسلطة كممارسة - أي كظاهرة حركية - أي الإطار الذي يحكم عملية تطورها.

(ب) وقدم الماوردي رؤية تحليلية عميقة الوظائف السلطة وأدوارها، حاولنا قراءتها وتحليلها في إطار تلك التأسيس الشائع قديمًا «حراسة الدين وسياسة الدنيا» أو المتداول في الوقت الحالي «الوظيفة العقيدية» و«الوظيفة الاستخلافية».

وفي هذا الإطار حاولنا تقديم قراءة الماوردي لهذه الوظائف.. والوظائف الجزئية المندرجة في إطارها مثل: الوظيفة الإنمائية، والأمنية، والتوزيعية، والجزائية، والاتصالية.. إلخ.

وفي حقيقة الأمر فإن هذا النص السياسي التراثي يقدم إطارًا متكاملا لمنظومة وظائف السلطة يمكن تجريده من واقع أصوله الفكرية، وانعكاسات خبراته الحضارية واتخاذه إطارًا للمقارنة مع تلك النماذج التي تقدمها الخبرات الحضارية الأخرى المختلفة، وبدهي أن الشيء ذاته يمكن أن نقوم به بالنسبة للمستوى السابق ـ الأول ـ والمستوى اللاحق ـ الأخير.

(ج) وقدم الماوردي في خاتمة نصه، ومن خلال تحليل مضمون النص بامتداد رؤيته حول اختلال السلطة وانهيارها، مما يدخل في باب ديناميية السلطة وتطورها، وحدد أسباب وعوامل حدوث ذلك في ثلاثة عوامل أساسية نص على اثنين منها صراحة، أما الثالث فمستفاد من خلال تحليل المسكوت عنه، والمصرح به أحيانًا كثيرة في هذا النص.

وهذه هي الكلية التنظيرية الثالثة المكملة لأية بنية تنظيرية حقيقية حول ظاهرة السلطة السياسية.

لقد آن للكثير من الباحثين أن يراجعوا نظرتهم للأهمية النسبية للنصوص السياسية للماوردي، ففي اعتقادنا أن «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» يقع في قلب النظرية والفلسفة السياسية ـ كما أنه كتاب يحتوي مضمون ثلاثة مؤلفات أخرى للماوردي- أما كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» فهو أدخل في الفقه السياسي، وأقرب إلى دراسات القانون الدستوري والنظم الإدارية.. ولعلنا نجد مبررًا لهؤلاء الذين كتبوا في الفكر السياسي للماوردي، ورفعوا هذا الكتاب

الأخير إلى مصاف أنه أصبح علامة ودلالة على مجمل فكر ورؤية الماوردي، في أنهم إما جاءوا من حقل الفقه والدراسات الإسلامية أو من حقل القانون العام والدستوري، وكليهما لا يعُطي أهمية حقيقية لواقع الحياة السياسية العملية والانطلاق منها في إطار عملية التنظير السياسي، وإنما يقدم قراءة شكلية فقهية وقانونية لواقع الفكر السياسي الإسلامي من خلال قراءة بعض مؤلفات شوامخه الأوائل.

ولعل تناولنا بالتحليل لهذا النص السياسي المهم للماوردي هو دعوة للباحثين والمفكرين للانفتاح على تراثنا العربي والإسلامي وقراءته بأبجدية سليمة في إطار عملية إحياء شاملة للجسد العربي الإسلامي، وأن تنتهي حالة الإهمال لهذا التراث الخالد لكي تُستعاد الثقة في الهوية المفقودة، وبالتالي فإن عقلية التقليد وذهنية التبعية لكل ما يأتي من الخارج آن أن يوضع لها ضوابط وحدود خاصة في علوم الحياة والسياسة في موضع الرأس منها وعملية التنظير تاجها.

* * *

• هوامش الفصل الثاني

(١) الحسن علي بن حبيب البصري البغدادي الشهير بالماوردي (٣٦٤هـ ـ ٤٥٠هـ)، (٩٧٤م ـ ١٠٥٨م) من وجوه فقهاء الشافعية في الدولة العباسية وخاصة في مرحلتها المتأخرة . . وقد أقام في بغداد وتولى القضاء في بلدات كثيرة . . وقد اختير سفيراً بين رجالات الدولة فيها .

راجع حول الماوردي وترجمته كاملة:

ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/ ٤٤٥ ـ ابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ٣/ ٢٨٦ ـ ياقوت: معجم الأدباء ١٥/ ٥٢ .

ـ بحث «تنظير السلطة السياسية: دراسة تحليلية في كتاب «أبي الحسن الماوردي« تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك» والدراسة تتناول بالتحليل القسم الثاني منه فقط والمعنون بـ«سياسة الملك»، مقدم إلى ندوة «الفكر السياسي في التراث العربي والإسلامي» ـ القاهرة في ٣ ـ ٤ مايو ١٩٩٧، التي عقدها مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، بالاشتراك مع شعبة العلوم السياسية، بالمجلس الأعلى للثقافة المصري، وقد نشرته مجلة المسلم المعاصر، القاهرة، العدد (٧٩)، ص ١٠١ - ١٥٥ .

(٢) راجع حول هذا المعنى:

١ ـ ناصيف نصار: منطق السلطة ـ مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت دار أمواج، ط ١٩٩٥، ص ١٠ - ٢٥، وقارن: د. عبد الله العروي، مفهوم الدول، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١، ص ٩-١٣، والواقع أن دراسة نظرية السلطة تثير الكثير من الأسئلة من قبيل: ـ

* هل السلطة مجرد مؤسسة تقوم بأدوار ووظائف معينة، أم هي مفهوم قانوني يرتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة المشروعية والشرعية من جانب آخر؟ . . هل هي مرادفة لفكرة القانون والنظام أم لفكرة الحجية والاقتناع؟ هل هي من الناحية الاجتماعية ميدان لتصارع قوى اجتماعية معينة؟ . . أو ما هي طبيعة الكيان الاجتماعي للسلطة؟ . . هل كيان قائم بذاته منبثق من المجتمع ولكنه مركب فوقه؟ وما طبيعة العلاقة بين كل ذلك . . ؟ متى تتصف السلطة بالسياسة ومتى تنخلع عنها هذه الصفة؟ هل تخترق ظاهرة السلطة كافة الاجتماعات البشرية؟ وفيم تختلف

السلطة السياسية عن الدولة، وعن الحكومة، وعن النظام السياسي، والمجتمع؟ لماذا توجد السلطة؟ ولماذا يجب أن نطيعها؟ ولماذا يجب في بعض الأحيان أن نرفع راية العصيان في وجهها؟ راجع حول ذلك:

* نيكولاس بولنتزاس، حاشية للبحث العلمي في الدولة والمجتمع (ترجمة: د. حسين النجار) المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، العدد ٤٥) السنة ١٢، أكتوبر ـ ديسمبر ١٩٨١م، ص ٢١ ـ ٣٢.

(٣) يقدم الماوردي قراءة فقهية أقرب إلى القانون الدستوري والإداري (أي أنه يركز على شكل السلطة السياسية) في كتابه «الأحكام السلطانية» راجع:

أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، ١٩٦٦.

(٤) حول كيفية تحليل النصوص السياسية عامة راجع:

د. نهاد رزق الله، دراسات في منهاجية تحليل النصوص، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٤، وحول نموذج رائد لتحليل نص سياسي تراثي تاريخي راجع:

د. حامد عبد الله ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة) سلوك المالك في تدبير الممالك تأليف العلامة شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، القاهرة: مطابع دار الشعب، ١٤١٢ هـ، ١٩٨٢م (ثلاثة أجزاء).

(٥) لم يحظ هذا النص ـ رغم أهميته في فلسفة السياسة وتنظيره للظاهرة السياسية ـ بنفس الاهتمام الذي حظي به مؤلفه حول «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» والذي يندرج في إطار الفقه السياسي أو القانون الدستوري، الذي أصبح علمًا على الماوردي ولنا أن نذكر أمام هذه الحقيقة أمرين:

الأمر الأول: أنه حتى الرسائل الجامعية التي تناولت الفكر السياسي للماوردي ـ والتي يفترض فيها الإحاطة والشمول بأهم مصادره الفكرية ـ بعضها لم يشر إلى كتاب «تسهيل النظر وتعجيل الظفر»، وكأنه غير موجود، راجع:

- د. سعيد بن سعيد، الفقه والسياسة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٩، وبعضها أشار إلى وجوده وإن لم يرجع إليه، راجع:
- د. أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عن أبي الحسن الماوردي، بيروت، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م.
- د. صلاح بسيوني رسلان، الفكر السياسي عند الماوردي، القاهرة دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٣م؛ حيث ذكر في ص ٣٦: «كتاب تسهيل النظر وتعجيل الظفر، وتوجد منه نسخة مخطوطة في غوطة، ويبحث هذا الكتاب في السياسة وأنواع الحكومات»، والجدير بالذكر أن هذا الكتاب محقق ومطبوع، وعلى الأقل هناك نسختان بين أيدينا لطبعتين مختلفتين منه:
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك (تحقيق ودراسة: رضوان السيد) بيروت: دار العلوم العربية، ط١، ١٩٨٧م.

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك» (تحقيق محيي الدين السرحان) القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٨١م.

الأمر الثاني: وهو كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» ذاته رغم شهرته الفائقة فإن نسبته محل تنازع، إذ يوجد كتاب له نفس الاسم لأبي يعلى الفراء، ويلاحظ المحقق الأشهر/ محمد حامد الفقي هذا الأمر، ففي مقدمته لكتاب لأبي يعلى الفراء يقول «لولا أن أبا يعلى يذكر فروع مذهب الإمام أحمد بن حنبل ورواياته، ويذكر الماوردي مذهب الشافعي وخلاف الحنفية والمالكية من ناحية، وأن الإمامين ـ الفراء والماوردي ـ عاشا في بغداد في عصر واحد على ما يغلب عليه الظن، فقد كانت وفاة الماوردي (٤٥٠هـ)، عن ٨٦ عامًا، وتوفي أبو يعلى (٤٥٨هـ) ويكبره الماوردي بـ ١٦ عامًا، ولا ندري أيهما بدأ الكتابة أولاً وهذا الأمر الثاني ضروري لم أقف على ما يحقق ذلك، ويبين وجهة الحق فيه».

وقد عرض لنفس القضية د. محمد الحاج عبد القادر في رسالته للدكتوراه عن الفراء وأيد فيها أسبقية الفراء، وكذلك فعل الشيخ مصطفى المراغي، على حين ذهب د. صبحي الصالح في رسالته للدكتوراه ص ٥١٦ ـ ٥٤١، إلى عكس ذلك ـ ويتفق الباحث معه في أن كتاب الماوردي هو الأصل، راجع:

د. حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية (رسالة ماجستير في العلوم السياسية ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٩٠م). ص ١٤٦.

وراجع أيضًا للمقارنة:

ابن رجب الحنبلي، الاستخراج في أحكام الخراج، لبنان: دار المعرفة ط١، د. ت، ص ١٠٥- ١١٦.

(٦) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك ـ تحقيق ودراسة: رضوان السيد، مرجع سابق ص ١٥ ـ ١٨.

(٧) راجع النسختين، الأولى حققها محيي الدين السرحان، ونشرت بالقاهرة ١٩٨١م، والثانية حققها وأعد حولها دراسة رضوان السيد، ونشرت في بيروت ١٩٨٧م.

(٨) د. أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، مرجع سابق، ص ١٥.

(٩) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك».

(١٠) د. أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، مرجع سابق، ص ١٥-١٧.

(١١) د. حامد ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة) سلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٣ ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(١٢) راجع حول المدخل اللغوي في دراسات التراث وأهمية التمييز بين الدلالات المختلفة للألفاظ:

إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٨م.
ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن العنوان الأصلي لهذا النص هو «تسهيل النظر وتعجيل الظفر» وقد حدث الاستبدال لكي لا يتم كسر التناسق بين شطري العنوان.

(١٣) د. أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، مرجع سابق، ص ص ١٩ـ٢٢.

(١٤) رضوان السيد (تحقيق) ـ تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي، مرجع سابق، ص ٧٩ - ٨٨.

(١٥) نفس المرجع.

(١٦) المرجع السابق، ص ٨١ـ٨٣.

(١٧) أميمة مصطفى عبود، قضية الهوية، في مصر في السبعينيات.. دراسة في تحليل بعض نصوص الخطاب السياسي، (رسالة ماجستير في العلوم السياسية غير منشورة) جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد، ١٩٩٣، ص ٣٥ـ٣٧.

(١٨) رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي، مرجع سابق، ص ٨٣.

(١٩) المرجع السابق، ص ٨٧.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٧، نقلاً عن أبي هلال العسكري: الفروق اللغوية، ص ١٥٤، ١٥٥.
لقد تمت معالجة «ظاهرة السلطة» في الخبرة أو الكتابات المعبرة عن الخبرة التاريخية للواقع الاسلامي في مراحلها المختلفة في «أبواب» الإمامة والخلافة والولاية.. إلخ، وقد اختلفت بصددها الفرق الإسلامية: كأهل السنة والجماعة، والشيعة الإمامية، والأشعرية، والماتريدية، والخوارج، وغيرهم.. إلخ.

(٢١) يرى جورج بوردو أن فكرة السلطة يتحاور ويتكامل فيها العنصران:
(أ) علاقة الرئاسة والتبعية، فالعنصر الرئاسي الذي يقوم بعملية الضبط، وإصدار الأوامر، وتحديد سلوك الأتباع.
(ب) علاقة الخضوع وهذه تمثل علاقات شرعية؛ لأن عدم الامتثال لأوامرها يفرض جزاءات محددة، وهذه هي إحدى وظائف النسق القانوني الذي يساند السلطة الشرعية ويدعمها.
ويركز بوردو ـ في تصوره لعلاقات السلطة على أن هناك تدرجًا في علاقات الخضوع ـ السيطرة المشكلة للعلاقات السلطوية من الإكراه المادي إلى الامتثال الإرادي، ففي الامتثال الإرادي لا يرى اختفاء علاقات الخضوع، ولكنها تأخذ صفة الإكراه الداخلي الذي يخضع له الفرد تحقيقًا لغاية معينة وليس تحت تأثير عقاب محدد، وبالتالي فإن التطابق التام بين الحكام والمحكومين لا يعني اختفاء السلطة، وإنما يعني تغييرًا في شكل تبلورها فقط، فبدلاً من تحديد علاقات السلطة في التعارض بين طائفتين فإنها تنتج من ازدواج وظيفي تبعًا لما إذا كان عامل الفرد ـ الجماعة يشترك في خلق القاعدة أو يخضع لها، وينتهي هذا التصور إلى أن هناك خطأ واضحًا يحدد الذين يشاركون في ممارسة السلطة في المجتمع، وبين الذين يخضعون للأوامر الصادرة إليهم، فالسلطة تتأثر حقيقة بعملية تقسيم العمل، وأن التسلسل الهرمي

يعتمد في حقيقة الأمر تدرجًا في « الجانب الزائد ـ Plus-side» ويشمل أولئك الذين يصدرون الأوامر ويتقلدون مقاليد السلطة، و«الجانب الناقص ـ Minus- side» ويشمل أولئك الذين يخضعون للسلطة أكثر من مشاركتهم، إذن فإن ممارسة السلطة تكمن بين السلطة ومعارضيها، وفي المجتمعات الحديثة هناك توازن داخلي بين السلطة ومعارضيها إلى حد ما . . . راجع حول هذا التصور للسلطة وعلاقاتها:

جورج بوردو، الدولة (ترجمة سليم حداد) بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص ٢٦ ـ ٣٢ .

وقارن:

د. عبد الله إبراهيم ناصف، السلطة السياسية ضرورتها وطبيعتها، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٣م .

ريمون بولان، الأخلاق والسياسة (ترجمة د. عادل العوا) بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٨م.

غير أن بوردو يجعل الاستمرارية والثبات لفكرة الدولة، على عكس ما قدمته خبرة التراث السياسي الإسلامي كما يترجمه الماوردي في النص الذي نقوم بتحليله، فهو ـ أي بوردو ـ يرى الدولة عبارة عن «فكرة» وإن توافر العناصر الموضوعية للدولة ـ الأركان والمقومات المعروفة ـ ليس كافيًا لتفسير نشأة دولة ما، ويضيف بوردو شرطًا ذاتيًا هو «فكرة الدولة»، «فالدولة هي أكثر وأبعد من أن تكون اجتماع هذه العناصر المكونة لها»، وفي الحقيقة فإن هذه العناصر لا تكون الدولة بل إن أقصى حدود فعلها هو التجسيد لها . . يقول بوردو: «إننا لا يمكن أن نفقه شيئا من الدولة دون تفسير للظاهرة التي نطلق عليها هذا الاسم، فالدولة ليست إقليمًا أو شعبا، ولا مجموعة من القواعد الملزمة، كل هذه العوامل ليست بالتأكيد غريبة عنها، ولكنها تضعها فوق المعرفة المباشرة، فوجودها لا يتعلق بالظاهرة الملموسة ـ إنها شأن ذهني ـ فالدولة بالمعنى الكامل للكلمة «فكرة» وبما أنها ليست لها غير حقيقة إدراكية فهي ليست موجودة إلا لأنها تدرك بالفكرة. ويضيف بوردو «إن فكرة الدولة ليست عملية بناء ذهنية يقصد منها التعرف على حقيقة سلفًا، وإنما هي كل الحقيقة التي تعبر عنها . . إن الدولة تندرج ضمن نظام أو عالم الأفكار ـ وليس الظواهر الملموسة ـ ولكنها في نفس الوقت معطى موضوعي من المستحيل التنكر لحقيقته دون الامتناع عن فهم الوقائع المنظورة». راجع:

جورج بوردو، المرجع السابق، ص ٢٦ ـ ٣٢ .

(٢٢) حول التمييز في فقه القانون الدستوري بين السلطة الاجتماعية والسلطة السياسية، د. عبد الله ناصف، السلطة السياسية . مرجع سابق، ص ٩ ـ ٢٢ .

(٢٣) يرى جان وليام لابيار أن كل التجارب الإنسانية تفيدنا بأن الإنسان جزء من جماعة أي يخضع لاحترام بعض الأنظمة وتنفيذ بعض الأحكام (وهذا في شكله العام الواقع الاجتماعي

للسلطة) فالفرد ينتمي - في واقع الأمر - إلى عدة فئات اجتماعية إما عن طريق الانتساب (التنظيم المهني مثلاً)، وإما عن طريق وضعيته التقليدية (العائلة، والطبقة الاجتماعية، والوطن). . . . وأيًا كان سبب الانتماء فإنه يلعب دوراً اجتماعيًا ويتكيف مع أنماط السلوك التي تعتبرها الجماعة ذات قيمة، إنها قضية الالتزام بالجماعة - بحكم انتمائنا لها هناك واجبات تفرضها قضية علينا، ونرى أنفسنا «ملتزمين بها». . . .

- جان وليام لابيار، السلطة السياسية (ترجمة إلياس حنا إلياس) باريس، بيروت، منشورات دار عويدات، ط٣، ١٩٨٣م، ص ٨-١٠.

- راجع حول هذه ظاهرة السلطة السياسية:

- ريمون بولان، الأخلاق والسياسية، ص ص ١٢-٣٥.

- Steven Luckes, Power: A Radical View (London: McMillan).

(٢٤) جان وليام لابيار، مرجع سابق، ص ٦-١١٥.

(٢٥) راجع: رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مرجع سابق، ص ٩-٤٨، نقلاً عن: كتاب (أدب الدنيا والدين) للماوردي مواضع متفرقة.

(٢٦) بعض الباحثين يربط ربطًا زمنيًا وسببيًا بين «ظاهرة النبوة والرسالات السماوية» و«مسألة نشأة السلطة وولادتها، فالفترة الزمنية من عمر الإنسانية، والتي شهدت مولد ظاهرة السلطة هي نفسها التي شهدت مولد الرسالات السماوية، وكان الرسل هم أول من بادر إلى إقامة دول العقيدة، وقد نشأت بجهد الرسل البشري - المؤيد بقوة السماء - وجهد أتباع الرسل المؤيدة باتباعهم لمنهج الرسل المنبثق من العقيدة، ويلاحظ في هذا المقام نقطتين أساسيتين:

الأولى: كل دين هو منهج حياة ينشئ حضارة ذات قواعد قيمية ونماذج سلوكية - وبالتالي يستلزم وجود دولة ونظام سياسي وسلطة على منهجه.

الثانية: كل من جاء برسالة من السماء مأمور بتبليغها، وتحويلها إلى نماذج سلوكية، ونظام واقعي - أي شكل من أشكال السلطة، وفي التنزيل: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾ [الحديد: ٢٥].

ولا يعني ذلك أن كل الأنبياء أو الرسل نجحوا في الأمر، بل إن منهم من استشهد دون هذا الهدف، وتقدم رؤية القرآن - وفقًا لهؤلاء الباحثين - تأصيلاً لهذه النشأة انطلاقًا من قوله: ﴿**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ**﴾ [البقرة: ٢١٣].

وفقًا لهذه الرؤية هناك ثلاث مراحل:

(أ) مرحلة كان الناس أمة واحدة .

(ب) مرحلة الاختلاف .

(ج) مرحلة إرسال الرسل، وإنزال الكتب ليقيموا الحكم بين الناس وينهوا هذا الاختلاف وهنا تظهر السلطة القائمة على عقيدة لتصحيح المسيرة . . راجع حول هذه الرؤية :

ـ ضياء الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، بيروت : دار التعارف، ١٩٨٥م، ص٧ـ ٣٥ .

ـ عبد الغفار عزيز، العلاقة بين الدعوة والدولة في القرن الأول الهجري، جامعة الأزهر ـ كلية أصول الدين ـ رسالة دكتوراه غير منشورة، ١٩٧٣م .

(٢٧) راجع نص «تسهيل النظر» الفصل الثاني، ص ٢٥ .

(٢٨) تسهيل النظر، (تحقيق، مرجع سابق، ص ٨٧ـ٨٨) .

(٢٩) المرجع السابق، ص ٨٨ .

(٣٠) المرجع السابق، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

(٣١) الماوردي، تسهيل النظر . . سياسة الملك، ص ١٢١ .

(٣٢) المرجع السابق، ص ٢٠٦ .

(٣٣) حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، دراسة، النظرية السياسية الإسلامية، القاهرة، دار النشر والتوزيع الإسلامية، ١٩٩٣، ص ٣٥ ـ ٣٨.

(٣٤) المرجع السابق، ص٥٤ ـ ٥٥ .

(٣٥) رضوان السيد، مرجع سابق، ص ١٩٨ .

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٩٩ .

(٣٧) المرجع السابق، ص ٢١ ، وقد أورده نقلاً عن جمع كبير من المصادر منها : تاريخ الطبري ١/ ٨١٣، سراج الملوك ص ١١٣ . أدب الدنيا والدين ص ١٢٩ـ ١٣٠ . الأعلام لعامري ص ١٥٣ .

(٣٨) رضوان السيد، «تسهيل النظر» مرجع سابق، ص ٢٠٢ .

(٣٩) المرجع السابق، ص ٢٠٣ .

(٤٠) المرجع السابق، ص ٢٠٤ .

(٤١) المرجع السابق، ص ٢٠٤ .

(٤٢) المرجع السابق، ص ٢٠٣ .

(٤٣) المرجع السابق، ص ١٢٤ .

(٤٤) أبو حسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١٢، ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م، ص ١٥ـ١٦ .

(٤٥) رضوان السيد (تحقيق)، نص : تسهيل النظر، مرجع سابق، ص ١٢٧ .

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢١ .

(٤٧) المرجع السابق، ص ٩٠ .

(٤٨) المرجع السابق، ص ٩٠ .

(٤٩) يلاحظ أن معظم المفكرين السياسيين المسلمين تناولوا هذه الوظيفة بكونها تعبيراً عن منطق كلي شامل يغلف جميع المدركات السياسية التي تندرج في إطار السلطة السياسية ووظائفها . فالماوردي يكرر التأكيد في أدب الدنيا والدين على هذه المعاني (راجع ص ٢٩ ـ ٣٢) .

وهو يرى في التحفة الملوكية في الآداب السياسية «أول شيء يجب على ولي الأمر العمل به نشر العدل الذي هو صلاح العالم، إذ هو الأساس الذي ينبني عليه نظام الملك لأنه أساس الدين، وهو ميزان الله في الأرض، ويؤكد أن الجور يفسد ضمائر الخلق، ولكل جزء من الجور قسط من الفساد حتى يستكمل» راجع :

ـ أبو الحسن الماوردي، التحفة الملوكية في الآداب السياسية (تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم)، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة د. ت.

ـ أما ابن خلدون فإنه يخصص فصلاً في مقدمته بعنوان «فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران» يقول فيه : «إن الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم هي ما ينشأ عنه من فساد العمران، وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري» .

ـ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة (تحقيق : د. علي عبد الواحد وافي) القاهرة، : مكتبة الآداب، ١٩٦٤ .

ـ أما عبد الرحمن الكواكبي فيقول في مقدمة كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) «إن البدع التي شوشت الإيمان، وشوهت الأديان تكاد كلها تتسلسل بعضها من بعض وتتولد من عرف واحد هو المراد ألا وهو الاستعباد، وقد يبلغ الاستبداد بالأمة بحيث لو دفعت للرفعة لأبت وتألمت كما يتألم الأجهر من النور» .

ـ عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، مصطفي البابى الحلبي وشركاه د. ت. ص ١٧ ـ ٢٢، وراجع أيضًا حول ذات الدلالات :

ـ د. حامد عبد الماجد : الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص١٩٤ ـ١٩٩ .

(٥٠) رضوان السيد (تحقيق)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مرجع سابق، ص ٢٢٧ .

(٥١) المرجع السابق، ص ٢٢٧ - ٢٢٨ .

(٥٢) راجع حول تأصيل الوظيفة التوزيعية :

ـ حامد عبد الماجد، مرجع سابق، ص ١٩٥ ـ ١٩٦ .

ـ محمد أنس الزرقا، عشرون طريقة للتوزيع في إطار الشريعة الإسلامية، الكويت، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد (١)، ١٩٧٩م، ص ٢٢- ٣٨ .

(٥٣) رضوان السيد (تحقيق)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر . مرجع سابق، ص ٢٢١ .

(٥٤) راجع حول سلطة ولي الأمر في الشريعة الإسلامية في فرض أعباء مالية على المواطنين:
ـ صلاح الدين سلطان، سلطة ولي الأمر في الشريعة الإسلامية في فرض وظائف مالية، (رسالة ماجستير في الشريعة الإسلامية) (كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٨٧م، ص ١٧٥- ١٧٦.

(٥٥) رضوان السيد (تحقيق)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر.. مرجع سابق، ص ٢٢٢.

(٥٦) المرجع السابق، ص٢٢٢.

(٥٦) رضوان السيد (تحقيق)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، مرجع سابق، ص ٢٢٣.

(٥٧) راجع هذه الدراسة القيمة حول استمرارية الاجتهاد في تطبيق الأحكام الشرعية وتنزيلها على الوقائع المستجدة والنوازل الحادثة: جلال الدين السيوطي، كتاب الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض (حققه: خليل الميس)، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٣م، ص ٩ ـ ١٣.

(٥٨) أحمد هريدي، القضاء في الإسلام، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦١م، ص ٨٠ ـ ٩٠.
د. حامد ربيع: نظرية القيم السياسية.. مرجع سابق ص ١٨٨ ـ ١٩٠.

(٥٩) يروي السيوطي في القود وهو أحد صور وأشكال الجزاء والمحاسبة على الخطأ في إطار القيام بالوظائف العامة ـ واقعة تعدي أحد الولاة على واحد من الرعية.. وكيف رأى الخليفة عمر ـ رضي الله عنه ـ أن العامل أو الوالي قد خرج عن حدود ولايته، وأن معاملته الشاكي لم تكن موافقة للحق وللعدل، وأن سببها لم يكن ناشئا عن العمل، وليس فيه شيء من النية الحسنة لذلك «ألزم عامله أن يقيد من نفسه للمتضرر، لولا أن الشاكي عفا عنه لأستتم القود» راجع:
جلال الدين السيوطي، المرجع السابق، ص ٣٢ـ ٣٥.

(٦٠) رضوان السيد (تحقيق)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر.. مرجع سابق، ص ٢١٤.

(٦١) المرجع السابق، ص ٢٣٩.

(٦٢) طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة.. الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص ٤٠.

(٦٣) حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية.. مرجع سابق، ص ١٩٩. مما يؤيد ما نذهب إليه في هذا الصدد هو رؤية ابن تيمية الذي يرى «جميع الولايات في الإسلام مقصودها أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، فإن الله إنما خلق الخلق بذلك، وبه أنزل الكتب وبه أرسل الرسل وعليه جاهد الرسول والمؤمنون».
ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، د. ت. ص ١٣ ـ ١٤.

(٦٤) قدم أكثر المفكرين السياسيين المسلمين تحليلات عميقة ومسهبة لموضوع اختلالات السلطة وانهيار الدول، ولعل أوضحهم وأقربهم في التأثر بالماوردي هو ابن خلدون، وما قدمه حول «العصبية» ونظريته في قيام الدول وانهيارها، وأطوار حياتها في نظريته عن العمران.. راجع:

ابن خلدون، المقدمة. . مرجع سابق، ص ٣٥ـ٣٩ ومواضع متفرقة.
أما الماوردي، فقد عالج الموضوع بطريقة أكثر عمقًا وتأصيلاً في كتابه «نصيحة الملوك» والذي أفرد له فيه «بابًا» خاصًا بعنوان: «الإبانة عن الأسباب التي من جهتها يعرض الاختلال والفساد في الممالك، وفي أحوال الملوك» وكان ذلك من خلال تحليل واقعي للخبرة التاريخية للتجربة السياسية الإسلامية حاول يرتفع فيه إلى مستوى الوصول إلى درجة من درجات التعميم، والخروج باتجاهات عامة.
يقول على سبيل المثال في «نصيحة الملوك»: «كان مما جرت عليه أمور العالم. . أنه لم تكن مملكة إلا كان أسسها ديانة حتى إذا خرج الآتي بشريعتها، والواضح لأركان ملتها ـ حقًا كان ذلك أم باطلاً ـ من بينها، وقع الاختلاف فيما بين أمته والتنازع من أهل ملته، فربما كان ذلك منافسة في الرياسة وربما كان مخالفة في الدين. .».
راجع: رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر، ص ٩١ـ٩٢.

(٦٥) رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر. . مرجع سابق، ص ٢٤٧.
(٦٦) المرجع السابق، ص ٢٤٧.
(٦٧) المرجع السابق، ص ٢٤٧ـ٢٤٨.
(٦٨) راجع للمقارنة:
محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية: بيروت: دار التعاون للمطبوعات، ط٢، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م، ص ٩ـ٣٧.
(٦٩) المرجع السابق.
(٧٠) المرجع السابق، ص ٢٤٩.
(٧١) المرجع السابق، ص ٢٤٩.
(٧٢) المرجع السابق، ص ٢٥١.
(٧٣) حامد عبد الماجد، مرجع سابق، ص ١٣٢ـ١٣٣.
(٧٤) رضوان السيد (تحقيق)، تسهيل النظر وتعجيل الظفر. . مرجع سابق، ص ٢٥١ـ٢٥٢.
(٧٥) رضوان السيد: مرجع سابق، ص ٢٥٢.
(٧٦) حامد عبد الماجد، مرجع سابق، ص ١٣٢ـ١٣٣.
(٧٧) رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر. . مرجع سابق، ص ٢٥١ـ٢٥٢.
(٧٨) المرجع السابق، ص٢٥٣.
(٧٩) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٨٠) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٨١) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٨٢) المرجع السابق، ص٢٥٤ـ٢٥٥.

(٨٣) الماوردي، أدب الدنيا . . مرجع سابق، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ .
(٨٤) رضوان السيد، مرجع سابق، ص ٢٠١ - ٢٠٢ .
(٨٥) المرجع السابق، ص ١٩٩ ـ ٢٠٣ .
(٨٦) راجع حول «الابتداع والتحريف العقيدي إزاء ممارسة الوظيفة العقيدية في حامد عبد الماجد، مرجع سابق، ص ص ١٥٧-١٥٨ .
(٨٧) حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٥٨ ـ ١٦٢ .
(٨٨) المرجع السابق، ص ٢٧٩ .
(٨٩) رضوان السيد (تحقيق) تسهيل النظر وتعجيل الظفر . . مرجع سابق، ص ٢٠٤ .
(٩٠) المرجع السابق، ص ١٣ ـ ١٤ .
(٩١) المرجع السابق، ص ٢٣٣ .
(٩٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤ .
(٩٣) المرجع السابق، ص ٢٠٥ .
(٩٤) المرجع السابق، ص ٧٠ .
ويلفت الماوردي الانتباه في موضع آخر إلى أهمية المسألة «قد لزم لما بيناه النظر في أمور الدنيا فواجب سير أحوالها، والكشف عن وجهة انتظامها واختلالها، لتعلم أسباب صلاحها وفسادها، ومواد عمرانها وخرابها؛ لتنتفي عن أهلها شبه الحيرة، وتنجلي لهم».

الفصـل الثالـث

التراث السياسي للعلاقات الخارجية للسلطة الإسلامية (*)

- مقدمة
- المبحث الأول: حضور تراث التعامل الخارجي في الإسلام وصورته
- المبحث الثاني : اتجاهات الحضور التراثي في دراساتنا للعلاقات الدولية المعاصرة
- المبحث الثالث : اتجاهات الحضور التراثي في الدراسات السياسية الأكاديمية والتأصيلية
- المبحث الرابع : فعالية الاتجاهات التراثية

الحضور والتأثير في دراساتنا للعلاقات الدولية المعاصرة

(*) نشر هذا الفصل في الكتاب الصادر عن معهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية بعنوان : ـ **«تراث العلاقات الخارجية ـ التراث السياسي الإسلامي، والعلاقات الخارجية»** ندوة أقامها معهد المخطوطات بمعهد الدراسات العربية بالتعاون مع «الأسيسكو» وعقدت بالقاهرة : ٢٥ - ٢٦ ديسمبر ٢٠٠٢ .

مقدمة

بداية يوجد تراث سياسي حول العلاقات الخارجية الإسلامية ـ متفاوت الأهمية والقيمة ـ له بجانب وجوده المستقل وتأثيره، نوع من الحضور والتأثير في الدراسات المعاصرة للعلاقات الخارجية والدولية، ونحن في هذا الصدد سنحاول استكشاف مدى هذا الحضور وصورته والوقوف على مدى تأثيره وفعاليته، ومن ثم نطرح تساؤلاً أساسيّاً وهو إلى أي مدى يعتبر حضور التراث السياسي الإسلامي للعلاقات الخارجية فاعلاً ومؤثراً في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية؟؟ وبدوره يطرح عدة تساؤلات مكملة له من قبيل:

(أ) ماهية الاتجاهات الأساسية لحضور تراث العلاقات الخارجية الإسلامية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، وما هي معايير التمييز بين هذه الاتجاهات، وماهية نقاط الاتفاق والاختلاف بينها؟؟

(ب) ما هو وزن الحضور التراثي في دراستنا المعاصرة للعلاقات الدولية فعليّاً؟؟ وإلى أي مدى وكيفية تغطيته لمختلف جوانبها ؟؟

(ج) ما هي «صورة» الحضور التراثي في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الخارجية، وأشكالها، والعوامل المكونة والصانعة لها ؟؟

(د) ما مدى تأثير حضور تراث العلاقات الخارجية الإسلامية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية؟

وللإجابة على هذه التساؤلات فإن التناول العلمي سيدور حول مستويين :

أولاً: محور تركيز الدراسة يدور حول قضيتين، **الأولى:** مدى حضور تراث العلاقات الخارجية الإسلامية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، الأمر يفرض رؤية استكشافية وصفية تحدد مدى الوجود التراثي الإسلامي وخريطة انتشاره، وصورة هذا الوجود ومظاهره المختلفة، وهذه تتم وفق مجموعة من المعايير والأسس المحددة، **والقضية الثانية:** فعالية الحضور التراثي للعلاقات الخارجية الإسلامية، أي مدى تأثيره في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، والأمر يفرض رؤية تحليلية وتفسيرية تحدد مدى تأثير الاتجاهات التراثية المختلفة في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية من حيث إعادة النظر والتعديل أو الإضافات المختلفة بصدد وحدات التحليل، وإعادة تعريف المفهوم، والقضايا البحثية، والإطار النظري. . إلخ.

ثانيًا: منهجية المعالجة تحليلاً وتفسيراً ودلالة تدور أيضًا حول أمرين متكاملين أيضا وهما: **الأول الإطار النظري**: يتكون من مجموعة المفاهيم الأساسية للدراسة وطبيعة وأشكال العلاقات بينها، وهي تمثل مدخلاً معرفيًا لفهم الموضوع وتحليله، وهي **أربعة**: تراث العلاقات الخارجية في الإسلام، والصورة، والحضور، ودراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية. . . والواقع أن تعريفها، وبيان مكوناتها، ثم بناء العلاقة يؤدي إلى أن يتخذ تراث العلاقات الخارجية في الإسلام صورة معينة تنتقل إلى دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، سواء تعلق ذلك بالحضور والتغطية أو الفعالية، ولما كان هذا الإطار بالغ الأهمية فقد كان نقطة البداية في هذه الدراسة، **والثاني: الإطار المنهجي**: يتكون من اقترابين متكاملين هما: **الأول:** يقدم رؤية وصفية لتراث العلاقات الخارجية في الإسلام، وحجم حضوره وأشكاله في دراستنا المعاصرة للعلاقات الدولية، وبالتالي فإننا في هذا الصدد نتتبع الاتجاهات المختلفة لتراث العلاقات الخارجية، وأيّا منها الأكثر حضوراً وشيوعًا في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية؟ **الثاني:** يقدم رؤية تحليلية لمستويات حضور تراث العلاقات الخارجية في الإسلام في

دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية وفاعليتها؛ وتأثيرها سواء على مستوى المنهجية والمفاهيم النظرية والأطر التحليلية، والقضايا البحثية ووحدات التحليل، ومسالكه وأدواته . . إلخ، والواقع أن التناول «الوصفي و«التحليلي» يتكاملان في رسم ملامح الحضور والصورة لتراث العلاقات الخارجية الإسلامية في دراساتنا للعلاقات الدولية المعاصرة. وتأسيسًا على ذلك فإن الفصل سيعالج كل ذلك في ثلاثة مباحث: **أولها:** تعريف حضور تراث التعامل الخارجي في الإسلام وصورته في دراساتنا للعلاقات الدولية المعاصرة، **وثانيها**: مدى حضور الاتجاهات التراثية في الدراسات المعاصرة للعلاقات الدولية وصورتها عبر نماذج من الدراسات الممثلة لها، ولما كان ثمة ارتباط بين الحضور والتأثير والصورة فقد تمت معالجتهما معًا في كل اتجاه من هذه الاتجاهات التراثية، **وثالثها**: ماهية دلالات الحضور التراثي في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية.



المبحث الأول

حضور تراث التعامل الخارجي في الإسلام وصورته

١ ـ الإطار النظري : تعريف المفاهيم وبناء العلاقات بينها :

إذا كانت أهمية تعريف المفاهيم وتحديد طبيعة العلاقات بينها في الدراسات السياسية تعد أمراً محل اتفاق علمي عامة، فإنها في هذه الدراسة من الأهمية بمكان نتيجة لطبيعة موضوعها في ظل تطورات الأحداث المتسارعة على الساحة الدولية في أعقاب أحداث سبتمبر ٢٠٠١م، حيث تم «استدعاء» تراث الإسلام في العلاقات الخارجية بشكل «مكثف»، وعبر هذا الاستدعاء تم التركيز على عناصر ومفردات معينة دون غيرها، ووضعها في سياقات محددة لتتم صناعة «صورة معينة» نمطية انتقلت ـ بدرجة من الدرجات ـ إلى دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، ومن ثم تتحدد أهمية تعريف المفاهيم في إعادة بناء الصورة وتصحيحها لكي تستوي علاقة النسبة والتناسب بين أبعاد الظاهرة موضع البحث وتتمثل قضية الدراسة في مفهومين ينتمي كلٌّ منهما لحقل «معرفي» متميز عن الآخر، **أولها**: «التراث الإسلامي في العلاقات الخارجية»، **وثانيهما**: «دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية» مما يستوجب تعريفهما وتحديد منطقة العلاقة بينهما والتي تشمل مفاهيم: الحضور، والصورة والتأثير.. إلخ.

أولاً: ماهية التراث الإسلامي للعلاقات الخارجية: يعبر التراث الإسلامي عامة عن «الموروث الفكري الذي تراكم بفعل جهود الأجيال السابقة عبر قرون الحضارة الإسلامية، والتي هي واحدة من أطول الحضارات عمراً في تاريخ الإنسانية من حيث تواصلها ـ بلا انقطاع ـ خلال قرون طويلة من الزمان[1] وفي مجال العلاقات الخارجية كأحد أشكاله» يمثل الاجتهادات السياسية المختلفة لمفكري الإسلام وغيرهم في تعامل الأمة الإسلامية مع قضايا واقعها السياسي المعين (الماضي) الخارجي، والذي جسدته كتابات الفقه الإسلامي خاصة أبواب:

الجهاد، والقتال، والموادعة. . إلخ، والفلسفة السياسية، والسير والمغازي، والخطط والوثائق السياسية[٢]، أما حضوره العام في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية فإنه يتمثل في ثلاثة متغيرات:

الأول: حضور التراث السياسي الإسلامي للعلاقات الخارجية الذي يتخذ صورة إعادة طباعته ونشره، وهو مفهوم شائع لإحياء التراث يمثل الحضور المادي في أحد أشكاله، ولكنه قد يعني بجانب الحضور المادي إعادة تمثل واجترار المدون في الكتب التراثية القديمة المتعلقة بالموضوع، ونقلها إلى اللغة المعاصرة مع الحفاظ على تقسيماتها، ومنطقها التراثي العام. باختصار. هذه «الصورة» من الحضور ليست أكثر من إعادة نشر وطباعة بعض الدراسات التراثية ذات الطابع السياسي العام المتعلق بالعلاقات الخارجية والتي تدخل عادة في نطاق تاريخ الأفكار السياسية نتاج واقع وظروف محددة، وحضور تراث العلاقات الخارجية في الإسلام بهذا المعنى - لا يتضمن المعاني الحقيقية للفعالية التراثية، حيث يعكس نوعًا من الخلل المنهجي، إذ يعبر عن سيادة عقلية التقليد والجمود، فتكرار المفاهيم، والتقسيمات التاريخية، ومحاولة سحبها على الواقع الدولي الحالي يعد أمراً غير مقبول علميّا لاختلاف إن لم يكن تناقض السياق بين الحالين، فلا نستطيع في واقعنا الدولي الحالي شديد التغيير والتحول أن نكرر خبرة تاريخية تطبيقية عبر إحضار تراثها الذي يمثل الحضارة الإسلامية في عصور قوتها وتمكنها في الوقت الحالي الذي يعيش فيه العالم الإسلامي واقع التفكك، والضعف، والعدوان والهيمنة الخارجية عليه في أجلى صورها وأوضحها[٣].

الثاني: حضور التراث السياسي الإسلامي المتعلق بالعلاقات الخارجية، الذي يتخذ صورة الجمع بين «الأصالة والمعاصرة» التي تقوم على «الانتقاء» من التراث ما «يوافق العصر، وهو منطق شائع أيضًا، والعصر يعني «النظام الدولي القائم» و«أنماط التفاعلات والعلاقات الدولية الفعلية»، وما يمكن أن يقدم «تبريراً» لأفعاله، ويضفي «الشرعية على ممارساته»، والعكس «الانتقاء» من التراث ما يتم به «الاعتراض عليه، والاحتجاج على ظلمه، ورفض هيمنته ومعاييره المزدوجة»

وعملية حضور تراث العلاقات الخارجية في الإسلام - على هذا النحو - تتضمن موقفًا تلفيقيًا شائعًا في معظم الدراسات الذي تمثل الحضور التراثي في دراسات العلاقات الدولية المعاصرة، والإشكالية المنهجية في هذا الصدد تتمثل في «المعيار» الذي أساسه يتم الاختيار، والانتقاء، وهو «الوضع القائم» في العلاقات الدولية ودراساتها الذي يُتخذ معيارًا وأساسًا، ويتم الانتقال إلى تراث العلاقات الخارجية في الإسلام لانتقاء المبررات، والتقاط الوقائع والأحداث التي يصطنع معها المتشابهات، وبالتالي فإن التساؤل الحقيقي يثور حول مدى صحة وصلاحية هذا المعيار، ومن ثم مدى إمكانية اعتبار العملية ذاتها حضورًا للتراث السياسي الإسلامي المتعلق بالعلاقات الخارجية يعكس فعالية، وتأثيرًا محددًا وليس مجرد توظيف في مختلف الاتجاهات.

والواقع أن حضور التراث السياسي الإسلامي المتعلق بالعلاقات الخارجية وفق الصورة الأولى محدود في جدواه من الناحية الدراسية والمنهجية، كما أن الصورة الثانية تحتاج لإعادة تحديد طبيعة المعيار[٤] الذي يتم على أساسه «الانتقاء» و«الاختيار» بحيث يكون معيارًا منضبطًا ومستقلًا عن واقع الموضوع الذي يتم التعامل معه في نفس الوقت، والذي نراه هو تأسيس معيار يتم بناءً عليه دراسة وتحليل حضور تراث العلاقات الخارجية في الإسلام بطريقة منهجية منضبطة على النحو الذي تتضمنه الصورة الثالثة.

الثالث: حضور التراث السياسي الإسلامي المتعلق بالعلاقات الخارجية وفق صورة تأصيلية تقوم على تفاعل ثلاثة مكونات (والذي قدمناه في الفصل الأول من هذا الكتاب باعتباره منهجية للتعامل مع تراثنا السياسي).

(أ) الجزء الثابت من المنهجية الإسلامية (القرآن والسنة الشريفة) ويتم التعامل معه منهجيًا على أساس مقومات الاتجاه الموضوعي أو المقاصدي « أو المبنى على المقاصد العامة للشريعة والتي تراعي المصلحة وتتفق مع المنطق العام للمشترك الإنساني الذي تعرضنا له في دراسة أخرى[٥].

(ب) القضايا والأحداث السياسية الدولية التي يعيشها المجتمع المعين، بحيث يتم تحديدها بطريقة علمية منضبطة . .

(ج) الخبرة التاريخية المتمثلة في تراث العلاقات الخارجية للإسلام، والتي يتم التعامل معهما منهجيا وفي فكرة النموذج التاريخي»[٦] .

وفي هذا الإطار يتم تأصيل الوقائع والأحداث، وربطهما من ناحية بإطارها المرجعي، ومن ناحية أخرى الكشف عن دلالتها في الواقع الحالي أو المعاصر في إطار العلاقات الدولية ودراساتها، فيما بعد وفق هذا المعيار التفاعلي يمكن قراءة تراث العلاقات الخارجية بأبجدية إسلامية بنظرة كلية يتم على أساسها استخراج مفاهيمه ومحوره وقضاياه الأساسية، ووحداته التحليلية، وجوهره الذي يمكن الإفادة منه في تأصيل قضية ما، أو التعامل مع موضوع أو مشكلة محددة.

ثانيًا: ماهية الدراسات المعاصرة للعلاقات الدولية

وتضم ثلاثة مكونات بالغة الأهمية وهي:

(أ) المنهجية: في دراستنا تشير إلى أمرين بالغي الأهمية **أولهما:** قضية المنهجية في دراسة العلاقات الدولية بمستوياتها الثلاثة وهي: الإطار المعرفي الفكري والفلسفي، وطرق الدراسة وخطواتها، والأدوات والأساليب البحثية والتحليلية.

(ب) المعاصرة: وصف للخريطة البحثية والدراسية يخرج منها الدراسات القديمة والتقليدية، ويدخل فيها الحديثة والتجديدية بالأساس، كما يشير أيضًا إلى معنى التراكم المعرفي والعلمي الذي يتحقق من خلال الكتابات الحديثة والمعاصرة في نفس الحقل العلمي، وأيضًا إلى معنى تغيير النماذج وتحولها خاصة عندما يصل الـ «Paradigm» لمأزق يتمثل في وجود ظواهر وأحداث يعجز عن تفسيرها، ونكون أمام ما يطلق عليه "Abnormal Science" فتحدث «الثورات العلمية» "Scientific Revolution"أو التحولات العلمية في النموذج[٧] .

(جـ) العلاقات الدولية: تشير إلى الحقل محل البحث أحد الفروع الأساسية لعلم السياسة «العلاقات الدولية» كعلم، وكظاهرة سياسية، أو يعد الجانب السياسي أحد أبعادها الأساسية المهمة، وهي تعرف بأنها عملية التفاعل في الجوانب الاقتصادية، والسياسية، والثقافية والاجتماعية بين الفاعلين الدوليين والتي تتسم بظاهرة الاعتماد المتبادل، وفى إطارها تتم دراسة وحدات التحليل، التعريف، الأجندة البحثية .. إلخ[٨].

ثالثًا: حضور التراث وصورته وتأثيره في الدراسات المعاصرة للعلاقات الدولية

ينتمي مفاهيم «الحضور والصورة» وما يفرضانه من تأثير» إلى حقل دراسات «الاتصال والرأي العام» ويرتبطان تحديدًا بنظرية الدور، [٩] والتي يمكن توظيفها في الكثير من المجالات المعرفية، كما أنها من المفاهيم «الوسائط» أو «الناقلة» التي تحتاج إلى معرفة ما يضاف إليهما ويتعلق بهما من ظواهر، وأحداث محددة مشكلة ركنا أساسيا في تعريفها[١٠]. نتناول هذه المفاهيم تفصيلاً فيما يلي: ـ

(أ) مفهوم الحضور: يقصد به جانبان متكاملان: **الأول:** الحضور بمعنى «الوجود» الذي يمكن ملاحظته والإمساك به بحثيًا عبر أدوات وأساليب المنهجية العلمية، وبناء على ذلك فإن «الوجود» من الممكن معرفته عبر وسائل الرصد، والوصف العلمي، وبالتالي بيان حجم هذا الوجود، و«مداه» أي اتساع نطاقه ككل، وفي إطار تخصص معين مقارنة بالأخرى، أي باختصار يمكن رسم «خريطة» هذا الوجود والحضور، أو هو بعبارة أخرى التغطية للموضوع أو الظاهرة: حيث يعبر الحضور عن مدى تغطية تراث العلاقات الخارجية الإسلامية لمعظم جوانب دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، سواء من ناحية المنهجية أو المصادر، أو الممارسة العلمية «وحدات التحليل» والقضايا والموضوعات.. إلخ[١١]. ويمكن تبنى معيار للتغطية والوجود وتحويله لمقياس من قبيل: وجود

واسع المدى ـ كثيف في بعض الدراسات، وذلك في مقابل وجود ضعيف المدى ـ ضعيف الكثافة في بعض الدراسات الأخرى، إضافة إلى وجود متوسط المدى ـ متوسط الكثافة في بعض الدراسات الثالثة، ويمكن تطوير هذا المقياس كميًا في دراسات أخرى غير هذه الدراسة الكشفية الاستطلاعية. **الثانية**: الحضور بمعنى «القبول» بالشيء، أو التقبل للموضوع؛ ومنه أن أشخاصًا ذوي حضور أي قبول معين، وأن موضوعات محددة ذات حضور أي تقبل معين، وهي دلالة معنوية أو «كيفية» لمفهوم «الحضور» إذا ما وضعت موضوع المقارنة مع موضوعات أخرى وتقترب هذه الدلالة من مفهوم الفعالية والتأثير الذي يعني باختصار انتقال عناصر ومكونات معينة ومحددة من الطرف «أ» إلى الطرف «ب» واستقرارها في بنيته، وقبول أو تقبل هذا الطرف الأخير وإحداثها نوع من التغيير أو التطوير فيه، ومن ثم فإن عملية التأثير تفترض طرفين **أحدهما**: المؤثر والآخر: المتأثر، ويتحدث الكثيرون عن الأشكال المتصورة للعلاقة التأثيرية ويركزون على نمطين أو شكلين مهمين من هذه العلاقة وهما: علاقة الاعتماد المتبادل، أو علاقة التبعية، في الأولى: هناك تأثير متبادل بين طرفين بكثافة تكافئه وفي اتجاهين متعاكسين، وفي الثانية: هناك تأثير من طرف بشكل مستمر وفي اتجاه واحد والطرف الثاني متأثر فقط، وأحيانًا يتحول إلى موضوع للتأثر... في الحالة الأولى توجد عملية تفاعل وتغيب في الثانية[١٢]، ويرتبط بمفهوم التأثير مفهوم آخر هو «الفاعلية» أي مقدار ما يحدثه التأثير في الطرف أو الأطراف المستهدفة بفعل أو أفعال التأثير من تغيير وتطوير يؤدي إلى تحقيق أهداف الطرف أو الأطراف الممارسة لعملية التأثير[١٣]، والدراسة تقصد بمفهوم «حضور» تراث العلاقات الخارجية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية الجانبين للمعنى **الأول**: الوجود **و الثاني**: القبول والتأثير، وذلك على النحو الذي سوف نلاحظه في صفحاتها، ويمكن أن نضع مقياسًا للحضور بناء على هذين الجانبين[١٤]: بحيث يكون أحد المعايير المهمة في تحديد خصائص الاتجاهات المختلفة للتعامل مع تراث العلاقات الخارجية الإسلامية وتوظيفه في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، وباختصار يعني الحضور فعالية تراث العلاقات الخارجية الإسلامية

في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية في التعامل مع «المستحدث» من «القضايا» و«الأحداث» و«الوقائع» وكذلك إمكانية توظيفه في سياق المناهج المعاصرة. . .

(ب) مفهوم «الصورة» يجد المفهوم جذوره في دراسات الرأي العام، وكان أول من أدخله ليبمان وعرفه بأنه «الصورة الذهنية المشتركة التي يحملها مجموعة من الأفراد، والتي تتكون غالبًا من رأي مبسط، أو ناقص، أومشوه، أو قد تتمثل في موقف عاطفي تجاه شخص، أو قضية، أو حدث ما»[١٥]، وبالتالي تعني الصورة «رؤية» طرف لطرف آخر أو موضوع معين، وإدراكه له؛ وبالتالي فإن التعامل يتم من خلال عوامل «الصور» و«الإدراكات» التي قد تقترب أو تبتعد عن الحقيقة أو الواقع[١٦]، ويعد مفهوم الصورة «القومية» من أقدم المفاهيم، وكانت ثمة محاولات لتأصيله في دراسات علم النفس الاجتماعي، ثم تطور الأمر بصورة كبيرة مع الثورة المعلوماتية حتى الوقت الحالي[١٧].

والواقع أن وسائل الإعلام تلعب أدواراً بالغة في عملية تكوين الصور وصناعتها من ناحية، ومن ناحية أخرى إعادة تسريبها في الوعي الجماعي وتشكيل الصورة الذهنية على أساس منها، ويرى دويتش أن القائمين على عملية اختيار المعلومات المتناثرة لتكوين الصور هم الذين يتحكمون في عقول البشر، وهم الذين يصنعون المدركات، ويقودون الرأي العام[١٨]، وإذا كان مفهوم الصورة ينصرف إلى أكثر السمات انتشاراً وشيوعًا بالنسبة لموضوع معين، ويرى الكثيرون من علماء المنهجية والتحليل السياسي أنه يتم استخدام مفهوم «الصورة الذهنية» بديلا عن المعلومات والمعرفة، فبمجرد أن يكون السياسي صورة ذهنية عن موضوع أو موقف أو دولة معينة، فإن هذه الصورة الذهنية تصبح بمثابة جهاز لتنظيم المعلومات، ومصفاة تمر من خلالها تلك المعلومات؛ ولهذا فإن هذه الصورة الذهنية وليس المعلومات هي التي تحكم السلوك السياسي«غير أن «الصورة الذهنية» قد تتطور وتتحول إلى «الصورة الجامدة» أو «الصورة النمطية ـ Stereotyping» وهى مستمدة من لغة الطباعة، إذ هي في الأصل اللوح المعدني

الذي يستخدم في طبع آلاف النسخ أو الصور المتطابقة دون حاجة إلى تغيير»[١٩]، وهكذا يمكننا الحديث عن عدة صور نمطية رسبتها، ونقلتها، ورسختها الدراسات التراثية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية حول رؤية المسلمين للعالم ونظرتهم للآخر المختلف والمتمايز، وحول أساس العلاقة مع العالم، وموضوعات تلك العلاقة، وصورها، وأشكالها. إلخ الأمر الذي سوف نتعرض له تفصيلاً فيما بعد، والصورة السلبية للعرب والمسلمين في الدراسات الغربية ترجع إلى عوامل تاريخية، ومحددات ثقافية وحضارية، وأهم المحددات التاريخية ميراث الحروب الصليبية، فالمؤلفات الغربية عن هذه الحروب ترسم صورة قاتمة للعربي يبدو متعصباً، وغير متسامح تجاه المسيحيين. . إلخ[٢٠].

يتخذ تراث العلاقات الخارجية في الإسلام «صورة معينة» في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية تتكون عبر مسلكين أساسيين:

الأول: تكرار انتقال الرؤية التراثية للعلاقات الخارجية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية. **والثاني:** كيفية النقل: أي الطريقة والكيفية التي انتقلت بها الرؤية التراثية للعلاقات الخارجية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية.

وبالتالي قد يتخذ تراث العلاقات الخارجية في الإسلام «صورة معينة» ينتقل من خلالها لدراساتنا المعاصرة في العلاقات الدولية، هذه «الصورة» قد تكون معبرة عن «الحقيقة» والواقع الفعلي أحيانًا، وفى أحيان أخرى قد تكون الصورة زائفة ومشوهة»، وفى أحيان ثالثة قد تترسخ مع مرور الوقت عبر الانتقال بين مختلف الدراسات والكتابات وتصبح صورة نمطية أو جامدة. . . وتكرار نقل الرؤية التراثية للعلاقات الخارجية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية هو الذي يسهم في صناعة صورة معينة وتركيزها في هذه الدراسات، وكلما تكررت الكتابات التراثية في موضوع العلاقات الخارجية كلما تكونت جوانب وأبعاد «صورة معينة» لها في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، كما أنه من جانب

آخر فإن كيفية «النقل» يسهم الآخر في صناعة الصورة على نحو معين، وبالتالي فإن التساؤل يكون حول ماهية هذه «الصورة» التي يتواجد بها تراث العلاقات الخارجية في الإسلام في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، وما هي أبعادها وجوانبها المختلفة؟؟ وكيفية صناعتها، وما مدى مصداقية «الصورة» التراثية في الدراسات المعاصرة للعلاقات الدولية، بمعنى إلى أي مدى تعبر هذه «الصورة» عن واقع الرؤية التراثية للعلاقات الخارجية وحقيقتها؟؟

وفي إطار تصور العلاقات بين المفاهيم يمكن القول إن ثمة جانبين: **الأول:** المفهومان الأساسيان وهما: «مفهوم تراث العلاقات الخارجية الإسلامية، ومفهوم دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية»، **والثاني:** المفهومان الوسيطان وهما: مفهوم «الحضور، و«الصورة»، وإن أي حضور للمفهوم الأول «التراث» هو قراءة تأويلية من جانب دراساتنا المعاصرة ينتج عنها صورة معينة - قد تختلف «قليلاً» أو «كثيراً» عن الأصل ولكنها لا يمكن أن تتطابق معه تطابقًا كاملاً - هذه الصورة تعكس إجمالاً "مستوى» و«كثافة» معينة من الحضور التراثي في الدراسات المعاصرة للعلاقات الدولية...

ونستطيع القول - في هذا الموضع - إن طبيعة العلاقة واتجاهاتها الأساسية هي أساس ومعيار تقسيم العلاقة بين الأمرين: تراث العلاقات الخارجية الإسلامية، و«دراستنا المعاصرة للعلاقات الدولية» والتي سوف تتضمن تنوعًا في «الأشكال» و«الصور» التي تظهر بها هذه الدراسات في اتجاهات معينة سوف نتناولها تفصيلاً فيما بعد، فوفقًا لطبيعة العلاقة واتجاهها يمكن القول بأن هناك خمسة جوانب أساسية لهذا المعيار وهي: القراءات والصور التأصيلية حيث يتخذ الحضور التراثي في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية صورة ومنهجية التأصيل، و التأسيس، والأسلمة كما تذهب بعض الدراسات المتعددة المستويات: الوصفية حيث يتخذ الحضور التراثي في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية صورة سردية، ووصفية بسيطة بصرف النظر عن قضية الوصف أو موضوعه،

والتحليلية: حيث يتخذ الحضور التراثي في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية صورة ترصد التطورات المختلفة، تقوم على تحليل أبعادها أي بيان كيفية تطورها علميّا، وواقعيّا، والتفسيرية: حيث يتخذ الحضور التراثي في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية صورة تفسير الأحداث والتطورات على الصعيد الدولي بمنهجية ورؤية إسلامية، والانتقائية: حيث يتخذ الحضور التراثي في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية المعاصرة صورة انتقائية مبتسرة من زاوية تقديم أدلة ومستندات شرعية وفقهية جزئية لتبرير أحداث، ووقائع على الساحة الدولية وذلك بمنطق «الاستدعاء» و«الاستظهار» أو معارضتها من ذات الباب[٢١]، والجدير بالذكر أنه قد تختلط بعض هذه القراءات مع بعضها البعض في الاتجاهات الأساسية التي سنعرض لها في النقطة التالية، ولكن مع ذلك سوف نحاول باستمرار الإحالة إلى هذه القراءات سواء من حيث طبيعتها أو اتجاهاتها.. إلخ.

رابعا: الاتجاهات التراثية في الدراسات المعاصرة للعلاقات الدولية: معايير التصنيف

يعد الرصد الشامل للدراسات المعبرة عن حضور تراث العلاقات الخارجية الإسلامية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية أمراً متعذراً في حدود هذه الدراسة؛ ولذلك قمنا برصدها وتصنيفها في عدة اتجاهات أساسية ممثلة في نماذج من الكتابات معبرة عنها، وبداية نقصد بالاتجاهات «التيارات الفكرية، والعلمية الأساسية العامة والكلية التي تشكل خريطة المجال البحثي المعين بموضوعاته، وقضاياه، وإشكالياته، ونتائجه»[٢٢]، ونزعم أن الاتجاهات الأساسية التي ذكرناها في هذا الصدد تغطى وتمثل الموضوع محل الدراسة، وإنها ما زالت اتجاهات، ولم تتحول إلى مدارس راسخة مستمرة لها قضيتها، وإشكاليتها الخاصة، ونحاول في هذا الصدد أن نرصد ملامح واقع وصورة حضور الاتجاهات التراثية السياسية الإسلامية للعلاقات الخارجية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، وقبل الإجابة على السؤال المحوري بهذا الصدد حول ماهية

الاتجاهات التراثية الأساسية الحاضرة في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية يجب أن نحدد ما هي المعايير التي على أساس منها يتم تصنيف هذه الاتجاهات؟ الأمر الذي نتناوله فيما يلي:

١ ـ معايير تصنيف الاتجاهات الأساسية لحضور تراث العلاقات الخارجية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية

يجب تحديد المعايير التي صنفنا على أساس منها هذه الاتجاهات الأساسية بداية؛ ذلك لأنه ينبغي أن يكون «المعيار» الذي يتم على أساسه تقسيمها والتمييز بينها واضحًا ومحددًا لفهم محتواها وتحليله، والملاحظ أن المعايير الأساسية الحاكمة تدور حول معيارين رئيسين **الأول**: الناحية «التوظيفية» أي كيفية توظيف هذه الدراسات في واقع معين، **والثاني**: كيفية وأسلوب الإفادة من تراث العلاقات الخارجية الإسلامية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية.

وبالنسبة للمعيار الأول: «الناحية التوظيفية» يمكننا الحديث عن ثلاثة وهي[(٢٣)]:

(أ) الكتابات التي تقوم أساسًا على وظيفة «التعبئة والحشد» سواء أكانت مادتها العلمية تستند على «الكتب» و«الدراسات»، أم «الأحاديث» و«الخطب»، أم «الفتاوى» و الأحكام، وهي تعبير عن مجموعة من الاجتهادات القديمة والمتجددة، أي أنها تملك استمرارية معينة في الواقع «التاريخي» «والمعاصر» لدراسات العلاقات الدولية سواء في منطقتنا أو في الغرب، البعض يطلق عليها الدراسات والكتابات «التحريضية» التي تهدف إلى دفع قطاعات معينة من البشر في اتجاهات محددة..

(ب) الكتابات التي تقوم على أساس وظيفة «تعليمية وأكاديمية وتأصيلية» لعلاقة المسلمين الخارجية سواء عبرت عنها كتابات تقليدية تناولت الجهاد، والسلام، والأمن.. إلخ، ولم يكن لها وظيفة وهدف سوى: الوصف، والشرح، والتحليل، والتفسير لهذا الموضوع من أجل فهمه، وتحليله.. أي أن الهدف «تعليمي» بالأساس.. أو كتابات معاصرة تقوم على نفس

المنطق التأصيلي الذي يرمي إلى تأسيس رؤية إسلامية لمختلف موضوعات «العلوم الاجتماعية» ومنها العلاقات الدولية . . .

(ج) الكتابات التي تقوم ـ إضافة إلى الوظيفة التعليمية ـ نتيجة للشعور بالتحدي الاستعماري القديم والجديد، كتابات «التحدي المباشر» سواء لوجود «الأمة» أو «شرعيتها» وهي نوعان : ـ الكتابات الدفاعية ، والكتابات الهجومية .

بالنسبة للمعيار الثانى : الناحية المنهجية : كيفية التعامل مع التراث : الأساليب ، الاقتباس ، والاستلهام والإحياء ، والانتقاء

(أ) الاقتباس أو النقل من كتب تراث العلاقات الخارجية الإسلامية بشكل مباشر قد يكون حرفيًا ، وخارجًا عن الأصل بما يشوه الدلالات والمعاني الأصلية .

(ب) الاستلهام، أي استلهام كتب تراث العلاقات الخارجية الإسلامية بمعنى استيعاب نص تراثي قديم ، أو مقصد ، وذلك في سياق مختلف وبرؤية جديدة ، ولو أدى ذلك إلى الخروج بدلالات مخالفة أو مناقضة .

(ج) الإحياء ، أي الرجوع إلى تراث العلاقات الخارجية الإسلامية وفق منهجية منضبطة علميًا ، وفى إطار مرجعية الأصول المنزلة «القرآن الكريم والسنة الشريفة» من أجل إعادة بناء رؤية متكاملة للتعامل الخارجي على أساسها .

(د) الانتقاء : أي الرجوع إلى تراث العلاقات الخارجية الإسلامية بطريقة ، وأسلوب انتقائي من أجل تأييد أو معارضة موقف أو رؤية معينة بما لا يجعل من النص التراثي مؤثرًا إلا بقدر السياق الذي تم وضعه فيه . .

وبالرغم من أن بعض هذه الأساليب والطرق قد تتداخل ، كما أن البعض الآخر منتقد من العديد من الجوانب والأبعاد إلا أنها تظل صالحة في بناء جوانب المعيار الذي على أساسه يتم تصنيف الاتجاهات ، والتي سوف نتناولها في النقطة التالية . .

* * *

المبحث الثاني

اتجاهات الحضور التراثي في دراستنا للعلاقات الدولية المعاصرة

يمكن في هذا الصدد رصد خمسة اتجاهات أساسية تتضمن العديد من الدراسات والنماذج الدالة وهي : الاتجاه الفقهي والتاريخي ، و اتجاه الدراسات السياسية الإسلامية الحركية ، و الاتجاه الفقهي والقانوني المتجدد ، والاتجاه الاستشراقى السياسي والثقافي ، واتجاه التناول التاريخي الاجتماعي الاستشراقى ، سوف نتناول هذه الاتجاهات بإيجاز مركزين على القضية المحورية في كل اتجاه وما يتفرع عنها من قضايا وموضوعات جزئية ، ومنهجية التناول ، والصورة التي يظهر من خلالها تراث التعامل الخارجي للأمة والدولة الإسلامية .

أولا : اتجاه الدراسات الفقهية والتاريخية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية : الحضور والصورة والتأثير

يعد هذا الاتجاه من أكثر اتجاهات تراث العلاقات الخارجية الإسلامية حضوراً في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية في الكتابات الجامعية و الأكاديمية ، وذلك في أقسام الفقه الإسلامي ، والدراسات التاريخية ، والحضارة الإسلامية ، والسياسة الشرعية . . وبشكل عام نستطيع القول إن حضور هذا الاتجاه في دراساتنا المعاصرة يتمثل في رافدين أساسيين وهما :

الأول : طباعة الدراسات الفقهية والتاريخية التراثية للعلاقات الخارجية للأمة الإسلامية وإعادة نشرها من قبيل دراسات وكتابات : السير ، والمغازي ، والتواريخ الكبرى والصغرى ، وأيام العرب . . . . إلخ و قد أشرنا من قبل إلى أن حضورها يعني مجرد الوجود المادى دون أن ينصرف إلى الفعالية والتأثير في

دراساتنا المعاصرة اللهم إلا من باب تعريف الباحثين المعاصرين بوجود هذا التراث ووضعه في متناولهم الأمر الذي قد يدعو بعضهم للتعامل معه بصورة من الصور، قد يكون أقربها المقارنة بين هذا التراث والخلفية العلمية الموجودة بالفعل لدى المطالع لهذا التراث[٢٤].

الثاني: حضور الكتابات الفقهية والتاريخية التقليدية بمنهجيتها الأساسية فى دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، فالأولى: الدراسات الفقهية حضورها يعني حضور منهجية الفقيه وعقليته في استحضار تراث العلاقات الخارجية فى دراساتنا المعاصرة، وعقلية الفقيه تترجم منهجية عمله والتى تتمثل فى «الوصول الى حكم شرعي أى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية» وأداته المنهجية في هذا الصدد هي القياس الفقهى، والثانية: الدراسات التراثية التاريخية حضورها يعنى حضور منهجية المؤرخ وعقليته في استحضار تراث العلاقات الخارجية فى دراساتنا المعاصرة، وعقلية المؤرخ ومنهجيته تقوم على أساس التركيز على الواقع ـ كما هو دون تكييف أو إصدار حكم عليه ـ ورصد الأحداث والوقائع، وتحليلها، وتفسيرها . . . إلخ

وهكذا تقوم كتابات ودراسات هذا الاتجاه في منطقها العام على «استدعاء» و«استرجاع» الخبرة التراثية الفقهية والتاريخية للعلاقات الخارجية للأمة والدولة الإسلامية ماديًا ومعنويًا إذا جاز القول، وبالتالي استحضارها في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية مع تقديم نوع من التحقيق «لها باعتبارها نصوصًا تراثية مكتشفة، وإيراد مجموعة من «التعليقات» و«الاستدراكات» عليها، و«الشروح» على متونها، فالدراسات والكتابات المعاصرة التي يقدمها هذا الاتجاه على أنها تمثل العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية من الناحية الفقهية، والتاريخية هي مجرد «شروح» على «متون» التراث القديم في التعامل الخارجي وغيره من القضايا الفقهية والتاريخية في كتب الفقه الكبرى من قبيل: المدونة لسحنون، والأم للشافعي، و المحلى لابن حزم، والفتاوى الكبرى لابن تيمية وغيرها من قبيل: « بدائع الصنائع للكاسانى»، و«سبل السلام للصنعانى»، و«الملل والنحل

للشهرستانى»، و«مغنى المحتاج، والبحر الزخار، والإشراف، وتبيين الحقائق، ومواهب الجليل، وكشف القناع، ونيل الأوطار، ، والمغني، والمبسوط، والمهذب» . إلخ، وهكذا فإن حضور هذه الدراسات يتم وفق منطق الفقه والذى من خصائصه الجوهرية ـ وفق تعريفه ـ أنه يفضل الادلاء بالأحكام المتأسسة على القضايا الفردية على وضع القواعد العامة والتنظير، كما كان هذا الحضور خريطته وفق المذاهب السنية الأربعة، بالإضافة إلى المذهب الظاهري والشيعة الاثنا عشرية، والزيدية، أما بالنسبة للتاريخ فهناك كتب السير من قبيل: «السير الكبير للشيبانى» وكتب التواريخ الكبرى والصغرى، وأيام العرب مثل «البداية والنهاية» لابن كثير، وكتب التاريخ السياسى، وتاريخ الخلفاء، تاريخ التطور السياسي للدول التي كانت تركز أساسًا على «قصور الحكام» وعلى «مؤسسة الجيش» الحاكمة وليس على مؤسسات المجتمع المحكوم . . إلخ.

وفى إطار الدراسات التاريخية تم التركيز على ثلاثة أنواع من الدراسات المتخصصة وهى:

كتب الدواوين: حيث تم التركيز على اثنين من الدواوين المتعلقة بالعلاقات الخارجية وهما ديوان الإنشاء، وديوان الجند مثل قوانين الدواوين للأسعد بن مماتى، والقوانين المضيئة في دواوين الديار المصرية لعثمان النابلسي، ويلاحظ أن التركيز على هذين النوعين من الدواوين إنما يعبر عن حالة العلاقات الخارجية في ذلك الوقت فهي إما حالة حرب يقوم عليها ديوان الجند، أو حالة سلم ومعاهدات، ورسائل وسفارات متبادلة يقوم عليها ديوان الإنشاء.

كتب الخراج: والتي تعنى بدراسة آثار فتح البلدان المختلفة، وتحديدًا تقسيم أنواع الأراضي المفتوحة طبقًا لطريقة فتحها . . . إلخ، ولعل من أشهرها كتاب الخراج لأبي يوسف . .

يكمل النوعين السابقين ما يطلق عليه **كتب الرسائل وأدب الرحلات**، وهي مصادر فنية توضح طبيعة الخطاب السياسى، وقضاياه المختلفة . . . إلخ، من

جانب، ومن جانب آخر الممارسات العملية في كل ما يتعلق بالعلاقات الخارجية . .

ولعل القضية المحورية التي تدور حولها مباحث الدراسات والكتابات المعبرة عن اتجاه الدراسات الفقهية والتاريخية التقليدية هي تلك المتعلقة ب ـ «العالم وما فيه من بشر»[٢٥]، وهذه القضية هي تقسيم المعمورة المحوري دارين: دار الإسلام، ودار الحرب أو الكفر. ويبرز الحديث في هذا الصدد عن مبدأ «الجهاد» بوصفه أداة تحويل «دار الحرب» إلى «دار الإسلام» وتكاد تتكرر بشكل واضح في معظم الدراسات التي تنتمي إلى هذا الاتجاه نفس النظرة والتقسيم، بل ونفس المباحث والرؤى والتقسيمات والأحكام الفقهية، والوقائع والشواهد التاريخية؛ فمثلاً في مبحث دار الإسلام بعد التعرض لتعريفها، يتم التقسيم «المسلمون وما يثبت لهم من أحكام»، و«البغاة من المسلمين»، و«المرتدون عن الإسلام»، و«الذميون»، و«العلاقات بين المسلمين وأهل الذمة» ثم «العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة»، أما في مبحث «دار الحرب» فهناك تعريف دار الحرب، و«الاستعانة بغير المسلمين في قتال العدو»، و«نكاح غير المسلمات»، و«إذا أسلم بعض دار الحرب ولم يهاجر»، و«الحربي إذا دخل دار الإسلام مستأمنًا»، و«الأمان العام»، و«الجناية بين المستأمن وأهل دار الإسلام»، و«الوفاء بالعهد»، و«نقض الأمان». . إلخ

وهكذا يتضح من الكتابات المعاصرة للعلاقات لهذا الاتجاه أنها «تكرار» في معظم الأحيان بالمضمون والمعاني، إن لم يكن بالألفاظ والمباني لما ورد في الكتابات التراثية الإسلامية في مجال التعامل الخارجي . وبالتالي فإن الصورة التي تقدمها هي إعادة إنتاج الفقه والتاريخ في الواقع كما هو، فهي دراسات «لا تاريخية»، و«جامدة»، فهي حضور للتاريخ في دراسات الواقع الدولي الحالي دون إمكانية للتفاعل الحي بينهما، كما أن معظمها ترى أن قيامها بعرض الرؤية التراثية على هذا النحو دفاعًا عن الإسلام «تسهم في تصحيح بعض الأفكار، والمعتقدات المغلوطة عن شريعتنا الغراء» وأيضًا «يلقي الضوء على عدة جوانب

شرعية مهمة في مجال العلاقات الدولية بمفهومها المعاصر» أي أنها دفاعية في أحد جوانبها، وتعليمية في جوانب أخرى [(٢٦)].

وتأسيساً على ما سبق يمكننا إبداء الملاحظات المنهجية الأربعة التالية:

أولاً: رغم تركيز الكتابات والدراسات المعبرة عن هذا الاتجاه على تقسيم العالم إلى داري الإسلام والحرب، إلا أنها لا توضح الأساس الذي بني عليه هذا التقسيم، وهل هو ينتمي إلى الرؤية الدينية الشرعية المستقاة من القرآن الكريم أو السنة الشريفة، أم أنه من اجتهادات الفقهاء في إطار واقعهم التاريخي بسياقاته السياسية والعسكرية والاجتماعية والثقافية.. إلخ؟ وبالتالي فإن هذا التقسيم هو من «بدائع صنع الفقهاء»، كما أن الكتابات لم تحدد أيضاً «الأسس القانونية والشرعية والسياسية» التي تقوم عليها العلاقة بين الدارين، وإن أفاضوا في تقسيمات الفقه التقليدية حول المترتبات على التقسيم من أحكام جزئية يمكن أن تنهار إذا وضح أن الأساس الذي قامت عليه غير مكين [(٢٧)].

ثانياً: عدم بلورة هذا الاتجاه لمنهجية علمية تلتزم بها دراساته لمعالجة الموضوع ودراسته من خلال ربطه بأصوله الشرعية، مع إدراج فقه الواقع الدولي الحالي في إطار النظرة الكلية المتفاعلة، وبالتالي فإن هذه الدراسات تدور بين أمرين:

كتابات فقهية تتناول الأحكام جزئياً، وتؤكد على ما يجب أن يكون بصدد الموضوع، وتورد في هذا الصدد وتحشد طوائف من الآيات الكريمة، والأحاديث الشريفة التي تؤيد ما نذهب إليه. وكتابات تاريخية تقوم بدراسة أحد أنماط العلاقات الدولية التاريخية، وغالباً ما تفعل أو أحيانا قد تتناول واقعة أو حادثة دولية معاصرة، وتلجأ هذه الدراسات إلى الأوامر المنزلة «القرآن والسنة» لتبريره والدفاع عنه، أو إضفاء الشرعية عليه، وبالتالي فإن كتابات هذا الاتجاه لا تقيم حواراً منهجياً جاداً وفعالاً بين الأوامر المنزلة، والقضايا التي يطرحها الواقع بصدد نظريات العلاقات الدولية المختلفة، فيغيب فقه الواقع الدولي الحالي في

أحيان كثيرة عن الجهد التنظيرى على ندرته، وتلجأ للأوامر المنزلة «القرآن الكريم والسنة الشريفة» غالبا استظهارا.

تقدم كتابات هذا الاتجاه ودراساته الأساسية في الغالب مجموعات من الأحكام الفقهية، وأحيانًا الفتاوى، كما تسرد في أخرى حشدا من الأحداث والوقائع التاريخية المتعلقة بالتعامل الخارجي للأمة والدولة الإسلامية دون الربط والتنسيق بينها لتقدم رؤية فقهية أو تاريخية علمية متوازنة يمكن على ضوئها فهم الواقع الدولي الحالي وتحليل قضاياه المختلفة.

يتحكم الهدف الأساسي لهذا الاتجاه بدرجة من الدرجات في طريقة وأسلوب قراءته التأويلية للخبرة التراثية للتعامل الخارجي للأمة الإسلامية، فالاتجاه الفقهي والتاريخي هدفه الأساسي «تعليمي» أو هو يرى دوره كذلك، ومن ثم كان حرص كتاباته ودراساته الأساسية على الالتزام قدر الإمكان بجميع مقومات ومكونات النص التالي كنص، وإعادة إنتاجه في «صورة» متطابقة قدر الإمكان مع الأصل وإن كان أحيانًا بمفردات معاصرة لكي ينقله إلى المتخصص في الفقه أو التاريخ السياسي أو العلاقات الخارجية [٢٨].

ثانيًا: اتجاه الدراسات السياسية الإسلامية الحركية حول رؤية العالم الخارجي وكيفية التعامل معه

يلي هذا الاتجاه حضورًا في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية الاتجاه السابق من حيث كثافة هذا الحضور ووجود قطاع محدد يمثل جمهور خطابه الأساسي ـ هو التيار الإسلامي بكافة فصائله وأطيافه ـ والقضية الأساسية التي تتمحور حولها دراساته وكتاباته هي رؤية العالم المحيط بالأمة والعالم الإسلامي وكيفية التعامل مع هذا العالم انطلاقًا من المرجعية الإسلامية، كما تعود مصادر رؤية كتابات هذا الاتجاه قراءة معاصرة للمصادر الأصلية «قرآنا وسنة»، و تعبر عنه كتابات سيد قطب والمودودي ومن قبلهما البنا بشكل أساسي بالإضافة إلى كتابات التوجه الجهادي الأحدث نشأة ومولدًا، ووفقًا لتصور هذه الكتابات نجد

أن المبادئ التي تقوم عليها العلاقات الدولية وفقًا لما يذهب البعض تقع تحت أربعة مفاهيم أساسية لا يمكن بدونها فهم العلاقة الجدلية بين الإسلاميين وغيرهم، وهي: عالمية الإسلام، وجاهلية العالم، والجهاد، والسلام العالمي.

يشكل **المفهوم الأول** وهو «عالمية الإسلام» الحقيقة المطلقة النظرية التي يجب الوصول إليها، وقد أطلق عليها البنا «أستاذية العالم»[٢٩]، أما **المفهوم الثاني**: «جاهلية العالم» فهو الحقيقة الجزئية الفعلية التي يجب التخلص منها و التي ركز عليها قطب والمودودي[٣٠]. أما **المفهوم الثالث**: الجهاد فهو سبيل إنهاء التوصل إلى تحقيق الحقيقة الجزئية الفعلية، أما **المفهوم الرابع**: السلام العالمي فهو السبيل إلى التوصل إلى تحقيق الحقيقة المطلقة النظرية وكنتيجة لها وكتبوا فيهما جميعًا بالتفصيل فعالمية الإسلام، وجاهلية العالم لا يمكن لهما التعايش معًا، فكل واحدة منهما تنفي الأخرى، أما الجهاد والسلام فهما وسيلتان وليسا هدفين بحد ذاتهما، وبما أنهما ليسا كذلك فقد وضعت لهما كتابات هذا الاتجاه شروطا ومعايير لا بد من توافرها[٣١].

وهكذا فإن عالمية الإسلام وجزءاً مهمًا من مفهوم التوحيد في كتابات هذا الاتجاه تتطلب معارضة أي نظام فلسفي أو سياسي لا يقف عند حكم الله، فالإسلام كنظام عقيدي يقف في مواجهة الكفر والإشراك، كما يقف كنظام سياسي في مواجهة الغرب الثقافي، والسياسي الاستعماري، وبهذا ينشطر المنهج والفكر والعمل إلى قسمين: ذلك المنهج الذي منحه الله، وذلك الذي لم يمنحه الله، فالمتبعون لمنهج الله ينظمون حياتهم وشئونهم طبقًا للمنهج المستمد من عقيدة الله وهم أتباع الله، أما الذين يستمدون منهجهم من ملك أو أمير أو شعب هم أتباعه؛ ولذلك يقسم العالم إلى معسكرين هما: حزب الله، وحزب الشيطان[٣٢].

وقد احتل مفهوم الجهاد - بمعناه الشامل وليس القتالي فقط - مكانة محورية في كتابات هذا الاتجاه، فالإسلام في مواجهة الجاهلية غير محدد بزمان أو مكان، بل هو يهدف ابتداء إلى هدمها وقلع جذورها، وذلك من أجل الشروع في بناء بنيان

راسخ نظيف؛ ولهذا فإن نقطة البداية في مواجهة الدعوة الإسلامية هي مجابهتها للواقع الجاهلي، فهذه المواجهة أو الجهاد هو من طبيعة الدين الإسلامي ومن خصائص الأمة الإسلامية وواجب على الدولة والجيوش والأفراد [٣٣]، وهذه الرؤية للعالم يذهب الكثيرون أنها كانت هي الأساس الذي انطلقت منه الكثير من الحركات التي قادت الجهاد المسلح ضد السيطرة الاستعمارية الغربية، ومنها على سبيل المثال مقاومة المسلمين للاستعمار البريطاني في الهند، والمقاومة الجزائرية بقيادة الأمير عبد القادر للاستعمار الفرنسي، والحركة المهدية في السودان، ومقاومة السنوسي للاستعمار الإيطالي في ليبيا والمقاومة المصرية ـ بقيادة أحمد عرابى ـ ضد الاحتلال البريطاني في مصر ١٨٨١ وإعلان الجهاد العثمانى ١٩١٤، والمعارضة الدينية للاستعمار البريطاني، والصهيونية في فلسطين، وهكذا كان لمبدأ الجهاد «أهمية كبرى في مقاومة الاستعمار الغربى، كما «أن الدعوة للجهاد كانت تصحبها في كثير من الأحيان الدعوة إلى الهجرة من الأرض التي يحكمها الكفار أي من دار الحرب إلى دار الإسلام»[٣٤].

وتؤكد الدراسات التأصيلية لهذا الاتجاه أن هدف الجهاد الأساسي هو تقرير وإقرار إلهية الله في الأرض ونفي غيرها من الإلهيات من دون الله، فمن حال دون وصول هذه الدعوة إلي كافة الناس فهو معتد على كلمة الله. وإزالته من طريق الدعوة هي إذن تحقيق لكلمة الله. والإسلام لا يبغي أسلمة غير المسلمين بل يهدف إلي تخليص البشرية من ربوبية الطاغوت[٣٥]، ويرى المودودي أن ذلك هو حقيقة الجهاد في الإسلام ويسميه «حرب الإصلاح» ويضيف النوع الثاني من الجهاد وهو الحرب الدفاعية، وينتقد مقولة انتشار الإسلام بالسيف. . ويفرد المودودي في رؤيته للعلاقات الدولية التي يحتل فى إطارها مبدأ الجهاد مكانة محورية تفاصيل ما يطلق عليه «القوانين الإسلامية للسلم والحرب، والإصلاحات الإسلامية، والسلوك المتبع مع البلاد المفتوحة»[٣٦].

أما المفهوم التراثي الثالث في كتابات هذا الاتجاه فهو مفهوم «السلام» فالعلاقات بين الأفراد والجماعات في المجتمع تفاعلية، فالإسلام لا يقر علاقة

الصراع بين الأفراد. ولا يجعل العلاقة بين الأفراد والدولة قائمة على الإخضاع والإجبار، بل يقرر أن العلاقات الاجتماعية كما في الأسرة تقوم على التعاضد والتعاون والأمن والسلام. أما السلام العالمي فهو امتداد للمبادئ الشاملة الكونية، أما نظرية الإسلام للسلام فهي نظرية «أخلاقية لا تتعلق بالمصالح، تكون النتيجة العامة هي تحقيق العدالة في الأرض كلها، والعدالة المطلوبة هي العدالة الاجتماعية والقانونية والدولية»(٣٧).

ووفقًا لكتابات هذا الاتجاه فالإسلام يرتضي إقامة علاقات دولية قائمة على الثقة: «فشرف الإسلام الدولي تؤهله للوفاء بعهوده وتأمين المبعوثين والمفاوضين وحصانتهم فلا يمسون بسوء في ظرف من الظروف»(٣٨).

وتنتقد إحدى الدراسات المهمة مفهوم العلاقات الدولية في كتابات هذا الاتجاه التي «لا تنطلق من المنطلقات والتطورات التاريخية أو القانونية أو التطورات الواقعية والمصالح القومية»(٣٩)، والأساس الذي تقوم عليه «العلاقات الدولية التي يجب أن تبنى على الواقع المادي والسياسي والحضاري وفهم عميق لموازين القوى العالمية والإقليمية استبدلت بتصورات مثالية لطبيعة المبادئ الإسلامية، ولهذا فإن هذا القصور النظري في دراسة النظام العالمي والعلاقات الدولية أدى إلى قصور في وضع الحدود العملية لتخطي هذا النظام أو استبداله أو تعديله»(٤٠)، وتؤكد بشكل عام على أن «البديل المطروح وهو رؤية الإسلام كإطار وحيد لتحديد السلوك السياسي الداخلي والدولي وكأيديولوجية دولية غير مؤسسة على مفاهيم جغرافية أو قومية أو عنصرية، بل مرتكزة على ألوهية الله للجميع، فهي تخطٍّ للإطار الزماني والمكاني للسلوك السياسي عند الأمة وعليه فهذه الرؤية تحجب المفاهيم العملية والتعاطي الواقعي مع النظام العالمي وبالتالي القدرة على التأثير به وتغييره أو تطويعه لخدمة الأمة العربية الإسلامية، فالرفض القاطع تجاه النظام العالمي ما هو إلا نتيجة عدم القدرة على التعاطي مع هذا النظام من حيث هو انعكاس واقعي للمعطيات المادية والتوازنات الدولية»(٤١).

ثالثا: الاتجاه القانوني «التقليدي» مضمونًا و«المعاصر» شكلا

يحتل هذا الاتجاه موقعًا وسطًا بين الاتجاهين السابقين في طرحه الفكري، فهو يكرر إجمالاً مضمون قضايا الاتجاه الفقهي والتاريخي «الأول» في العلاقة بين دار الإسلام، ودار الكفر، مستصحبًا الروح الدفاعية للاتجاه الثاني، ولكنه في نفس الوقت يجدد ولو نسبيًا في المفاهيم المستخدمة في التوصيف والتحليل والتفسير، ومن هنا يمكن أن نصف تجديده بأنه يقتصر غالبًا على النواحي الشكلية، وتتنوع خلفيات الكتابات التي تمثل هذا الاتجاه من دراسات فقهية وشرعية، ودراسات قانونية، ولعل الطابع التوفيقى هو أهم ما يميز الدراسات المثلة لهذا الاتجاه ولعل من أهمها الكتابات الفقهية لكل من الزحيلي، وشمس الدين، والقرضاوي كنماذج، والكتابات القانونية بداية من كتابات السنهوري وحتى الوقت الحالي.

يقدم وهبه الزحيلي في دراسته المقارنة آثار الحرب في الفقه الإسلامي تأصيله الشرعي والقانوني لمفهوم «الحرب»، وتاريخها، والدوافع إليها، وكيفية بدء الحرب .. إلخ وذلك باعتبارها الجانب القتالي لمفهوم الجهاد[٤٢]. ويعقد الباب الأول في دراسته للآثار المترتبة على قيام الحرب، ويرى أن من أهم هذه الآثار انقسام الدنيا إلى دارين، ويرى أن أساس الاختلاف بينهما هو انقطاع العصمة، وأما تغير الدين ـ الإسلام وعدمه ـ فليس هو مناط الاختلاف، ولكن مناط الأمر الأمن والفزع، ويرى أن الحرب هي السبب في هذا التقسيم، و«أنه من أجل ترتيب بعض الأحكام الشرعية في المعاملات ونحوها» ويرى أن «التقسيم مبني على أساس الواقع لا على أساس الشرع، وأنه من محض صنيع الفقهاء في القرن الثاني الهجري» ويرى في المقابل أنه هناك التقاء بين القانون الدولي والشريعة الإسلامية في اعتبار الدنيا دارًا واحدًا، وأن الحرب تعد أمرًا عارضا يقيم حالة عداء مؤقت بين بلدين، فإذا ما انتهت الحرب زالت معها هذه الحالة[٤٣]، ومن آثار الحرب التي يرصدها يذكر أثر الحرب في العلاقات السياسية

الدولية، خاصة ما يتعلق بالأسرى والجرحى والقتلى.. إلخ، كما يعقد الباب الثاني من دراسته للآثار المترتبة على انتهاء الحرب، يناقش فيه انتهاء الحرب «بالسلام»، وبـ«ترك القتال» «وآثاره، ثم يقدم ما يعتبره قانونًا إسلاميًا للحرب، أما المرجعية الشيعية محمد مهدي شمس الدين فيرى أن العلاقات الدولية هي تحديداً كل ما يدور حول «العلاقات مع الخارج غير المسلم»: وأنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام(٤٤):

(أ) الذين ليسوا في حالة حرب مع المسلمين ولا معاهدات ولا علاقات لهم مع المسلمين، ويطلق عليهم اسم «المحايدين».

(ب) المعاهدون الذين تربطهم ـ أو تربط المسلمين بهم ـ معاهدات ومواثيق.

(ج) الأعداء الذين هم في حالة حرب أو عداء معلن يهدد بالحرب مع المسلمين.

أما القسم الأول: وهم المحايدون الذين لا تربطهم بالمسلمين معاهدات وعلاقات، وليس بينهم وبين المسلمين حالة حرب وعداء معلن، فهؤلاء لهم السلام وعدم الاعتداء ما داموا على حالة الحياد، مع انفتاح المسلمين على كل بادرة لإنشاء علاقات صداقة وتعاون على أساس العدالة والتكافل.

وأما القسم الثاني: وهم المعاهدون فلهم من المسلمين الوفاء والسلام الكامل والتعاون على قاعدة المساواة والتكافل.

أما القسم الثالث: وهم الأعداء الذين هم في حالة حرب، فليس لهم مع المسلمين إلا الحرب.

أما القرضاوي فيرى السياسة الخارجية للدولة الإسلامية تقوم على سبعة أسس(٤٥):

الأول: اعتبار المسلمين حيثما كانوا أمة واحدة، جمعت بينهم عقيدة الإسلام وشريعته وأخوته، لا يفرق بينهم اختلاف جنس أو لون أو لغة أو وطن أو طبقة. يسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم.

الثاني: كل أرض استوطنها المسلمون، وقامت فيها شعائر الإسلام وشرائعه، وارتفعت فيها مآذنه، هي وطن إسلامي يجب حمايته والذود عنه.

الثالث: كل بلد مسلم اعتدى عليه، له حق المعونة والنصرة والمساندة، المادية والأدبية، حتى يحرر أرضه وينتصر على عدوه.

الرابع: الأقليات المسلمة في شتى بقاع الأرض هم جزء من الأمة بحكم أخوة الإسلام، فلهم حق المعاونة، والمعاضدة، و مناصرة المستضعفين ـ والمضطهدين منهم ـ بكل ما نستطيع من قوة، ولو أدى ذلك إلى حمل السلاح لإنقاذهم من طغيان الكفرة، وعدوان الفجرة، استجابة لقوله تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ لا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ**﴾ [النساء: ٧٥]..

الخامس: العمل على إزالة الحواجز المفتعلة بين بلاد المسلمين بعضهم وبعض أو تخفيفها على الأقل ابتداء، لتقوى بينهم الصلات، وتتوثق عرى الأخوة والتعارف والتعاون بين المسلمين في شتى المجالات بدءاً بالمجالات الاقتصادية والثقافية والإعلامية والدفاعية، استجابة لأمر الله بالتعاون على البر والتقوى.

السادس: مناصرة الحركات التحررية في العالم كله، انطلاقًا من الفكرة الإسلامية التي ترفض استعباد الإنسان لأخيه الإنسان، أيا كان دينه وجنسه.

السابع: الترحيب بالسلام بين الدول والشعوب، إذا كان قائمًا على أساس من العدل والمساواة واحترام الحقوق، ورفع الظلم عمن وقع عليه وإن طال الأمد، قال تعالى: ﴿**وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**﴾ [الأنفال: ٦١].

أما الفقيه الكبير عبد الرزاق السنهوري رائد الدراسات القانونية فيرى أن الجهاد القتالي هو نوع من الحرب، وفي هذا الصدد يفرق بين نوعين من الحرب[٤٦]:

الأولى: «الحرب الدفاعية» يمكن تبريرها طبقًا لقواعد القوانين الدولية الحديثة التي تجعلها واجبًا أساسيًا للدولة وترتكز على حقها في البقاء والدفاع الشرعي.

الثانية: «الحرب الهجومية» يقف أمامها مقرراً أن الجهاد يبرره أن يكون في سبيل الله، أي لمصلحة الدعوة والدفاع عنها، ويقدم مبررات لحروب الإسلام الأولى في أنه بعد أن تأسست الدولة الإسلامية الأولى في المدينة أصبح لها جيشاً كان من الطبيعي أن تستخدمه للدفاع عن نفسها ولنصرة «القضية العادلة»، أما الصحابة بعد موت الرسول فقد امتدوا بفتوحات الإسلام خارج الجزيرة وعللوا ذلك بالنصوص التي كانت موجهة ضد كفار الجزيرة القرشيين بصفة خاصة، واستقرت وجهة النظر التقليدية للفقه الإسلامي على أن تلك الحروب كانت شرعية بدون جدال، وإذا كانت الآيات التي لجأوا إليها لتبرير حروبهم في الأصل ذات تطبيق محدود على الجزيرة العربية فإن تطبيقها على البلاد الأخرى قد أقره الإجماع وهو من مصادر الفقه الإسلامي، ويرى السنهوري أن الجهاد في العصر الحديث هو وسيلة تهيئة للجو اللازم لحرية الدعوة من أجل نشر الدين، والنتيجة الحتمية أنه إذا وجدت وسائل أكثر فاعلية لنشر الدين فإن على المسلمين أن يملكوها بدلا من الحرب، وبالتالي فإن السنهوري يدخل وسائل عصرية مثل: الإقناع، والدعاية، والبعثات السلمية، والعلاقات التجارية.. إلخ.

وانطلاقًا من ذلك جاءت رؤية دراسات القانون الدولي الحديث الأكثر تفصيلاً في الأمر، فهى تنطلق من الأرضية العلمية للدراسات القانونية بشكل عام، وتوظف التراث الفقهى للتعامل الخارجى للاسلام في هذا الإطار، البعض منهم يرى أن ما يسميه بالقانون الدولى الإسلامى هو قانون الأمم الإسلامى، وهو قانون داخلى للمسلمين فى علاقاتهم بغير المسلمين « ويمكن القول إن التيار الأساسي فى هذه الدراسات صدر عن المؤلفات الحديثة في القانون الدولي باعتبارها نقطة انطلاق أساسية لهم، ويقارنون الموضوعات المختلفة فيه بما تحتويه الدراسات والكتابات التراثية للعلاقات الخارجية للأمة والدولة الإسلامية، وبالطبع فإنهم في كثير من الأحيان تقصر دونهم كتب التراث وبالتالي يستخلصون بأنفسهم الأحكام رجوعًا لتفسيراتهم للقرآن والسنة عبر التفسير والتأويل».

وتركز الكتابات على الكثير من الموضوعات النظرية والتطبيقية وذلك من قبيل: مصادر القانون الدولي الإسلامي، وطبيعة قواعده، والشخصية القانونية الدولية، والسيادة، والمعاهدات ونحوها . . إلخ، فمثلاً يتم معالجة موضوع الشخصية الدولية، وذلك باعتبار الدول ذات السيادة هي «الشخصية الدولية» الأساسية وإن لم تكن الوحيدة، ويقترح البعض ما يطلق عليه «الشخصية الجماعية» فى القانون الدولى الإسلامي مقابل الشخصية القانونية الإسلامية، ويضع لها المعايير التالية: ـ الوحدة الاجتماعية والثقافية «وحدة الدين في الإسلام»، والقيادة السياسية «وحدة القيادة: الخليفة والاختيار الشعبى»، والوحدة فى النظام القانونى «وحدة الشريعة . . . ».

هذه المعايير الثلاثة يمكن أن تعالج الوضع الراهن في القانون الدولى الذي ينكر الشخصية الدولية على الشعوب الواقعة تحت الاستعمار، وعلى منظمات دولية معينة.

وتؤكد الدراسات على الطبيعة الملزمة لقواعد القانون الدولي من باب التأكيد على طبيعة الكفالة الدينية والمعنوية، حيث يجد المرء في القرآن الكريم تأكيداً على الوفاء بالعهود، كما تنطلق الكتابات الأساسية من التقسيم الأساسي للعلاقات الدولية في وقت السلم، والعلاقات الدولية في وقت الحرب، وغالباً ما يتم التركيز على الأولى أي قانون «السلام»، ويتم فى هذا الإطار معالجة الدبلوماسية باعتبارها مؤسسة قائمة وقت السلم الأمر الذي يظهر رغبة الكتاب المحدثين فى هذا الاتجاه فى تأكيد الطبيعة السلمية لنظرية الجهاد، ومن ثم يوردون أمثلة تاريخية من الدبلوماسية بين الدول الإسلامية، وغيرها من الدول، كما يتناولون المعاهدات والشروط التقليدية لصحتها . . إلخ، فالأصل كما يورده هؤلاء هو إباحة عقد كل أنواع المعاهدات الدائمة وقت السلم «عهد الذمة»، وغيره بشرط ضمان حق نشر الإسلام، وعدم وضع أي قيود عليه، فالدولة الإسلامية وفق هذه الكتابات تستطيع وقت السلم أن تعقد جميع أنواع المعاهدات، وكما قدمت بعضها اجتهادات بصدد عقد الهدنة محوره تنحية

القيود التي تفرضها الشريعة على عقد الهدنة والتي تظل صحيحة وسارية طالما كانت في مصلحة المسلمين . . .

أما العلاقات الدولية وقت الحرب، فقد ركزت عليها هذه الكتابات أيضًا وإن كان المنطلق كما يرى البعض «نزع الروح القتالية عن نظرية الجهاد التقليدية، واعتبارها نظاما قانونيا كافيا للحفاظ على السلام في مجال العلاقات الدولية»، وقد عالجت معظم الكتابات في هذا الاتجاه ما أسمته « قانون الحرب»، وفي هذا الإطار ينتقون مجموعة مختارة من أكثر القواعد إنسانية في كتب الفقه التقليدية، ويقارنونها بالمواثيق الدولية الحديثة بشأن الحرب، ومن ذلك على سبيل المثال عدم قتل المدنيين وغير المحاربين، وعقود الأمان، وكيفية معاملة الأسرى، وتحريم الاعتداء عليهم «يتم مقارنتها باتفاقيتي جنيف بصدد معاملة الأسرى» وقد اعتبرت الكتابات المعبرة عن هذا الاتجاه الجهاد هو «الحرب العادلة «وذلك في إطار مناقشة «الحرب المشروعة والحرب غير المشروعة»، وتفصل هذه الكتابات في «القواعد التي تحكم إعلان الحرب أو الإنذار بها» وترى أن الشكل الحديث للدعوة للإسلام هي التي تحكم إعلان الحرب أو الإنذار بها . . . .

وتبدو نبرة المباهاة بجوار السمة الدفاعية المهيمنة على الكتابات الأساسية لهذا الاتجاه، فالتراث الإسلامي يحتوى ما يضارع بل يتفوق على أحدث التشريعات والنظم القانونية الدولية الحديثة، فالقواعد والتعاليم الإسلامية التي تحكم إعلان الحرب أقدم بثلاثة عشر قرنًا من التقنين الدولي الحديث «اتفاقية لاهاى ١٩٠٧» والتي يتم انتهاكها باستمرار نظرا لضعف أساسها الإلزامى المعنوي، كما تفخر الكتابات بغاية الجهاد، ويركزون أن الإسلام يقاتل من أجل القضية العادلة، فهو يقاتل من أجل قضية دينية لا من أجل الفتح لمجرد الفتح، أو لمكاسب دنيوية[٤٧].

والخلاصة: أن السمة الدفاعية المختلطة بنبرة المباهاة التي عكستها كتابات هذا الاتجاه تؤكد على المبادئ السامية التي يحفل بها التراث الإسلامي في مقابل الممارسات العدوانية للتعامل الدولي المعاصر الذى تفشت فيه العدوانية، كما تؤكد الكثير من هذه الكتابات على « عبقرية الإسلام التشريعية إذ استطاع أن يضع

نظرية للقانون الدولى قبل ظهور القانون الدولي الحديث بزمن طويل، وهم يرون أن نظرية الإسلام في القانون كافية لأن تلبى احتياجات العصر الحديث، وأن تحل المشاكل التى لم يستطع القانون الدولى الحديث أن يعالجها، ويرون أن تفوق هذه النظرية إنما ينجم عن طبيعتها الدينية التى تسبغ عليها كفالة خلقية، ومن ثم يرون أن تطبيقها يفضل ما يمكن للقانون الدولي الوضعى أن يقدمه» ووفقًا لما يراه البعض فإن هذه الكتابات تريد أن تقول «أن الإسلام هو أحسن ما فى الإمكان من نظم، فهو يتفوق على القانون الدولي فى سلاميته، وفي تسامحه، واحترامه للكرامة الإنسانية، وإدانته للاستعمار والاستغلال، وولائه للعهود والإنسانية»[٤٨].

رابعا: اتجاه دراسات الاستشراق الثقافية السياسية المعاصرة والعلاقات الحضارية التصادمية

يقدم هذا الاتجاه قراءة لعالم الإسلام تركز على دور النواحي الثقافية والسياسية في فهم طبيعة العلاقة بين الغرب والشرق، فالاستشراق يعتبر «نموذجًا مثاليًا للتعبير عن العلاقة بين الغرب والشرق أو العرب وأوروبا، كما يمثل فاعلا وشاهدا في الوقت نفسه باعتبار أن المستشرقين هم الذين رسموا صورة الشرق، وروجوا لها في بلدانهم . . . . »[٤٩]. والواقع أن صناعة هذه الصورة بدأت منذ أمد بعيد مع مدارس الاستشراق التقليدية على النحو الذي رسم ملامحه المفكر إدوارد سعيد في عمله المهم حول الاستشراق، ودراسته حول تغطية الإسلام وصناعة الصورة بمناسبة الثورة الإيرانية وما أعقبها ولاحقها من أحداث، ثم شهدت موجة أخرى تعود لبداية التسعينيات من القرن الماضي إبان حرب الخليج الأولى والثانية، ولكن ملامحها ضخمت وتم الإلحاح عليها عقب أحداث سبتمبر ٢٠٠١، وفي هذا الاتجاه وتحديداً على المستوى العلمي فيما يتعلق برؤية تراث العلاقات الخارجية الإسلامية وحضورها فى دراسات العلاقات الدولية المعاصرة حول عالم المسلمين والعرب قامت كتابات لويس عن الإسلام والشرق الأوسط

والتي غلب عليها الاستعراض التاريخي[٥٠] وكتابات صاموئيل هنتنجتون عن «صدام الحضارات»، وحروب المسلمين والتي غلب عليها طابع التحليل السياسي والإستراتيجي بالأساس[٥١] بالدور الأكبر في «صناعة الصورة» للعرب والمسلمين وتركيزها، والبعض يدخل في هذا الاتجاه كتابات فاكوياما إلا أنه نتيجة طابعها الدعائي، وفقدانها الحد الأدنى من المعايير العلمية ـ نسبيا مقارنة بكتابات السابقين ـ لم نر ضرورة للتعرض لها، خاصة أن مضمونها موجود بكتابات الآخرين.

(أ) كتابات صاموئيل هنتنجتون من أوائل من كتبوا في فكرة «صدام الحضارات» ومفادها أن الصراعات الكبرى في القرن الحادي والعشرين ستكون حضارية بين الغرب والحضارات غير الغربية، وفي مقدمتها الإسلام، وقد طرح الفكرة المحورية في دراسته الأولى ـ التي طورها بعد ذلك ـ والمنشورة في فصلية، "Foreign Affaires" وهى أن «الصراعات الأساسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ذات حضارات مختلفة، وسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل» ويبدأ بإقرار مبدأ النهوض الحضاري حيث يزداد الوعي بالذات لدى كل مجموعة من البشر «تجمعها عناصر موضوعية مشتركة مثل الدين واللغة والتاريخ والعادات والمؤسسات» ومع تنامي الوعي بالذات تنشأ عملية التمايز عن الآخر، وربما الاختلاف معه نتيجة وجود فروق حقيقية وأساسية الأمر الذي يعني الخلاف بل والصراع معه[٥٢]، ويقدم هنتنجتون ستة أسباب للصراع بين الحضارات المختلفة «الغربية، والإسلامية، واليابانية، والهندية، والكونفوشيوسية، والأمريكية اللاتينية، والسلافية الأرثوذكسية، وربما الإفريقية ثم أخذ يستبعد الواحدة بعد الأخرى حتى تركز الأمر على الصراع الغربي ـ الإسلامي» ويتركز الأول: تاريخي يدور حول رؤيته بصدد أن الفروق الأساسية بين الحضارات كانت وراء أطول المنازعات وأكثرها عنفًا، وهو أمر لا يصلح دليلاً علميًا على حتمية الصراع مستقبلاً خاصة أن حضارات عديدة

تعايشت من دون منازعات لقرون طويلة. **الثاني**: التمايز هو التراثي والديني الذي «يوفر أساسًا للهوية والالتزام يتجاوز الحدود الوطنية ويوحد الثقافات» فالدين كمصدر هوية يتحرك لكي يملأ الفراغ الناجم عن عمليات التحديث التي تفصل الشعوب عن هواياتها المحلية، وبذلك يكون الدين محور الصراع، وتكون الحركات الدينية أو الأصولية هي من محركات هذا الصراع. «ويلاحظ أن هنتنجتون طرح اليهودية كديانة وليس كحضارة من سلسلة الحضارات ويبدو أنه يميل إلى تضمينها في الحضارة الغربية، وأيضًا لم يشر إلى أنها كانت وستظل أحد أسباب الصراع بين الحضارتين الغربية والإسلامية نتيجة الصراع العربي الصهيوني»، **والثالث**: يلخصه في أن «غربا في أوج قوته يواجه كيانات ليست غربية ترغب في تشكيل العالم بطرق غير غربية ولديها الإرادة والإمكانات للقيام بذلك» وبالطبع فإن تصادم الإرادات المدعوم بالإمكانات والمختلفة التوجهات يقود بالفعل للتصادم الحضاري، **والرابع**: «أن التفاعلات بين شعوب الحضارات المختلفة تعزز الوعي بالحضارة لدى الناس مما يعزز بدوره الاختلافات التي يعتقد أنها تعود عميقا في التاريخ»، **والخامس**: «أن الخصائص والفروق الثقافية أقل قابلية للتبديل، ومن ثم أقل قابلية للحلول الوسط من نظيرتها السياسية والاقتصادية» وهى فكرة تبدو غير دقيقة نتيجة للانفتاح الحضاري الذي دعمته الثورة الاتصالية، والذي يغذى عملية التأثر الحضاري المتبادل ولو بشكل غير إرادي، **والسادس**: «النزعة الإقليمية الآخذة في الزيادة، وهي تدعم الوعي بالحضارة، حيث لا تنجح إلا عندما تضرب بجذورها في حضارة مشتركة»، ويرى هنتنجتون أن الصراع الغربي الإسلامي المستقبلي يرتكز على العديد من الأبعاد منها العامل التاريخي «استمر الصراع وفق خط الانقسام بين الحضارتين الغربية والإسلامية لمدة ألف وثلاثمائة عام وليس من المرجح أن ينتهي، بل قد يصبح أكثر خطراً مستقبلاً» والعامل السكاني يلعب دوراً أيضًا «النمو السكاني المذهل في البلدان العربية، وخاصة في شمال إفريقيا أدى المحوري ازدياد الهجرة...»،[٥٣] ويرى هنتنجتون إمكانية احتواء كثير من البلدان المنتمية

لحضارات غير غربية وراغبة في الانضمام للحضارة الغربية مثل المكسيك، وكثير من البلدان اللاتينية، أما البلاد الإسلامية فقد عبرت عن رفضها للحضارة الغربية، واستغلت ـ في رأيه ـ آليات الديموقراطية الغربية للتعبير عن رفضها للغرب بحيث يصعب أن تندمج في حضارته، بل سوف تسعى للتعاون مع نماذج أخرى رافضة للحضارة الغربية مثل الكونفوشية.

ويقترح هنتنجتون «وصفة» للمستقبل أربعة أمور: **أولها:** الحد من قدرات الحضارات الأخرى خاصة الإسلامية، **وثانيها:** استثمار الخلافات الداخلية داخل كل حضارة، وبين الحضارة الإسلامية وبقية الحضارات خاصة الكونفوشية، **وثالثها:** تقوية المؤسسات الغربية، وعدم المبالغة في خفض القدرات العسكرية الغربية. **ورابعها:** بالعكس ضرورة الحد من تسلح الدول الإسلامية وأبعادها عن امتلاك السلاح النووي، ورغم أن كتابات هنتنجتون المستقبلية تركز على غلبة العامل الحضاري كأساس للصراع ومحرك له ـ وإن لم يلغ العوامل الأخرى الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية ـ وأن الجناح المتشدد في كل حضارة «الأصولي» هو الذي سيدخل في صراع مع الآخر لإلغائه والانتصار عليه، نقول: رغم ذلك فهو يرى أن الصراع سيكون حلقة تمر بها الحضارة في قمة نهوضها حتى تصل إلى مرحلة التعايش والتقاء الحضارات(٥٤).

(ب) أما برنارد لويس فقدم صورة الإسلام والمسلمين كأصوليين مقاتلين خطرين في كتابه «الأصولية الإسلامية» وهو في الأصل محاضرة نشرت منقحة بعنوان: «جذور الهياج المسلم» كمقالة رئيسية في مجلة Atlantic Monthly(٥٥) وهو يقدم رؤيته للواقع من خلال قراءته لتاريخ العلاقات بين الإسلام والمسلمين والغرب كعلاقات صراعية «فالصراع بين الإسلام والغرب استمر على مدى أربعة عشر قرنا من الزمان، ومعظم العالم المسلم تسيطر عليه حالة من الاستياء العنيف ضد الغرب، وقد صارت أمريكا العدو الأكبر»(٥٦). وهكذا يتم تصوير الإسلام والمسلمين في صورة المحرضين طوال أربعة عشر قرنًا على الحرب، فالإسلام عدواني، والإسلام وأفعال المسلمين تؤخذ على أنها مسئولة عن الهجمات

وحروب الجهاد، علي حين يوصف الغرب بأنه دفاعي يرد بهجمات مضادة «الحملات الصليبية»، فوفقًا لقراءة لويس «فإن مسألة الشعور بالهوية المشتركة الذي كان يكبح نمو الدول والأمم داخل الإسلام سيطر أيضًا على العلاقات بين الجماعة الإسلامية والخارج»(٥٧)، وقد عبر عن هذه الروح بصورة أقرب إلى الطابع الرسمي وفقًا لرؤيته «ذلك المبدأ القانوني الذي يقسم العالم بموجبه إلي دار الإسلام ودار الحرب، فالأولى تتألف من البلاد التي يسود فيها قانون الإسلام، أي بصورة عامة الإمبراطورية الإسلامية، والثانية تضم بقية العالم. ولا بد بمضي الوقت أن تدخل البشرية كلها في الإسلام أو تخضع للحكم الإسلامي، ولكن إلى أن يحين هذا الوقت يتوجب على المسلمين الجهاد والذي يقوم به يسمي مجاهدًا وترد في القرآن مرات عديدة بالمعنى العسكري الدال على شن الحرب ضد الكفار»(٥٨).

ويرى لويس «في القرون الأولى للإسلام خلال العصر العظيم للتوسع الديني أصبح الجهاد الحرب المقدسة للإسلام فريضة دينية، وواجبًا اجتماعيًا، وواجب كل مسلم في مناطق الحدود ـ مصطلح الحدود الدموية للإسلام ـ وساحات المعارك، أو حيثما يقرر السلطان أن الوقت قد حان للقيام به، وهو أيضًا واجب دائم لا يسقط إلا حين يدخل العالم كله في الإسلام» إذن يوجد بين المسلمين وبقية العالم حسب رأي الفقهاء التقليدى ـ الاتجاه الأول ـ وفقًا لرؤية هذا الاتجاه «حالة من الحرب تفرضها اعتبارات دينية وقانونية ولا تنتهي حالة الحرب هذه إلا عندما يدخل جميع العالم في الإسلام أو يخضع له، لذا فإن معاهدة سلام بين دولة إسلامية ودولة غير إسلامية كانت مستحيلة من الناحية الشرعية، فالحرب لا يمكن إنهاؤها، وإنما يمكن إيقافها فقط لأسباب الضرورة، ولأسباب ذرائعية عن طريق الهدنة»(٥٩).

ويستعرض لويس التطورات التاريخية التي مرت بها الأمة الإسلامية والتي أفضت لمراجعة تقسيم دارى الإسلام والحرب «قانون الجهاد شأنه في ذلك شأن الكثير من الأمور في الشريعة الإسلامية اتخذ شكله الأساسي خلال القرن الأول

ونصف القرن الثاني من العصر الإسلامي حيث كانت جيوش الخلافة العالمية تزحف على فرنسا والصين والهند، ولم يكن هناك أي سبب يدعو للشك في أن النصر النهائي سيكون للإسلام في جميع أنحاء العالم . على أنه ظهرت بعد ذلك في الأمور الدولية والدستورية فجوة أخذت في الاتساع بين المبدأ الشرعي والواقع السياسي، وهي فجوة حاول السياسيون تجاهلها، وعمل الفقهاء كل ما في وسعهم لإخفائها . في الوقت الذي انقسمت فيه الخلافة العالمية إلى دول صغيرة انتهى الجهاد الدائم والذي لا بد منه وقامت علاقة من التسامح المتبادل بين العالم الإسلامي وبقية العالم، صحيح أن بقية العالم قد ظلت دار الحرب، لكن غزو العالم كله تأجل من الوجهة التاريخية إلى زمن المهدي المنتظر Messianic Time وفي أثناء ذلك قامت حدود مستقرة نوعا ما بين الاثنين كان فيها السلم وليس الحرب الوضع الطبيعي، وكان يحدث أن تعكر صفو السلم في البر أو البحر، وأن يتغير موضع الحدود بعنف من حين لآخر من جراء تجدد نزاع رئيس، ولكن منذ العصور الوسطى فصاعداً كان المفهوم من تغيرات الحدود هو تراجع خطوط الحدود الخاصة بالحكم الإسلامي أو تقدمها»[٦٠].

ويرى لويس أن «هذه التغيرات وما ترتب عليها من تطور في العلاقات السياسية والتجارية مع العالم غير الإسلامي خلق مشاكل جديدة تصدى الفقهاء لحلها فكانت استجاباتهم لهذا الموقف كما في المجالات الأخرى عن طريق التفسيرات البارعة، فوضعوا قيوداً على واجب الجهاد وخففوه، وظلوا يقولون إن توقف الأعمال الحربية مع دار الحرب لا يتحقق إلا بهدنة محدودة، لكن هذه الهدنة يمكن أن تجدد كلما دعت إلى ذلك الحاجة، وبذلك فإنها يمكن أن تصبح في الواقع حالة للسلم ينظمها القانون، وقد قال بعض الفقهاء وإن لم يكن جميعهم بحالة متوسطة بين دار الحرب ودار الإسلام هي دار الصلح أو دار العهد، وكانت هذه تتألف من الدول غير الإسلامية التي دخلت في علاقة تعاقدية مع الدولة الإسلامية تتعهد بموجبها بأن تعترف بالسيادة الإسلامية وتدفع الجزية لكنها تحتفظ باستقلالها وشكل حكمها الخاص»[٦١].

ويخلص لويس ما يراه الهدف المحوري «في الكتابات الإسلامية يصبح العالم المسيحي دار الحرب بالمعنى الصحيح، والحرب ضد العالم المسيحي هو النمط النموذجي والأصلي للجهاد»(٦٢).

واقع العلاقات الدولية الصورة في الوقت الحاضر: صدام للحضارات لا فكاك منه يؤكد هنتنجتون و لويس على حتمية مقولة صدام الحضارات: «لا يخطئ زعماء الأصوليين عندما يرون أن الحضارة الغربية هي أكبر تحدٍّ يواجه أسلوب الحياة الذي يرغبون في انتهاجه أو استعادته لشعبهم، ويجب أن يكون واضحًا الآن أننا في مواجهة حالة وحركة تتجاوز بكثير مستوى القضايا والسياسات والحكومات التي تتبعها، إن هذا ليس أقل من صدام بين الحضارات ربما يكون غير عقلاني ولكنه بالتحديد رد فعل طبيعي لمنافسة قديمة ضد تراثنا اليهودي ـ المسيحي وحاضرنا العلماني والامتداد العالمي لكليهما»(٦٣).

ومن ناحية أخرى يرى لويس أن «الصحوة الثقافية والاجتماعية والسياسية العامة للإسلام اليوم، أو التحدي الإسلامي الجديد والحضارة الإسلامية تعبر عن ثقافتها بنفسها في تحدي الغرب بالاستناد إلى التعبئة الاجتماعية والنمو السكاني، وهذا التحدي له آثاره علي عدم استقرار السياسة العالمية في القرن الحادي والعشرين»(٦٤)، ويردف قائلاً: «هكذا تتجلى مظاهر القوة الإسلامية الجديدة في الصحوة الإسلامية؛ ذلك أن المسلمين يتوجهون نحو الإسلام كمصدر للهوية والمعنى والاستقرار والشرعية والقوة والأمل، وهذه الصحوة هي حركة فكرية ثقافية اجتماعية سياسية عريضة منتشرة في معظم أنحاء العالم العربي، وهي تيار عام وليست تطرفًا، كما أنها في نظرتها إلى الآخر تجسد قبول الحداثة ورفض الثقافة الغربية والعودة إلى الالتزام بالإسلام كدليل حياة في العالم الحديث»(٦٥).

وفي مجال التحليل يرى لويس أن «المتغير الذي ساعد علي تصعيد الغربة في الإحياء الإسلامي في تلك المرحلة أدى بالمسلمين إلي أن يتحولوا بسرعة عن

الافتتان بالثقافة الغربية إلى الانغماس العميق في ثقافاتهم والاستعداد لتوكيد مكانة الإسلام وأهميته في الدول غير الإسلامية، لكن الزخم الذي صنعه الارتفاع الشديد في أسعار النفط هبط في الثمانينيات، كما أن النمو السكاني كان قوة دافعة باستمرار «هذا النمو يمثل اليوم وغداً قوى جديدة ستؤتي ثمارها لصالح الإسلام، بل ستكون عاملاً مساعداً ومهماً في الصراعات على حدود العالم الإسلامي بين المسلمين والشعوب الأخرى»(٦٦).

ويرى لويس أن «الصراع إذن حقيقة موضوعية عامة وأسباب الصراع المتجدد بين الإسلام والغرب يوجد في الأسئلة الأساسية للقوة والثقافة: من الفاعل؟ ومن المفعول به؟ من الذي يجب أن يحكم؟ ومن الذي يجب أن يكون محكوماً؟» وبما أن النمو السكاني والثراء الاقتصادي يمثلان قوة أساسية عبر التاريخ فإن مستوى الصراع العنيف بين الإسلام والمسيحية عبر الزمن كان يتأثر دائماً بالنمو السكاني وهبوطه، كذلك بالتطورات الاقتصادية والتحول التكنولوجي وشدة الالتزام الديني. والعلاقات بين الإسلام والمسيحية سواء الأرثوذكسية أو غيرها كانت عاصفة دائماً، وصراع القرن العشرين بين الديموقراطية والليبرالية والماركسية ليس سوى ظاهرة سطحية زائلة إذا ما قورن بعلاقة الصراع المستمر بين الإسلام والمسيحية، أحياناً كان التعايش السلمي يسود، وغالباً ما كانت العلاقة علاقة تنافس واسع مع درجات مختلفة من الحرب الباردة وهذا يعني أن «الإسلام الحضارة الوحيدة التي جعلت بقاء الغرب موضع شك»(٦٧)، إلا أن هذا الخطر أو الخوف لا تمثله الظاهرة أو الصحوة الإسلامية بحد ذاتها كظاهرة «فالمشكلة المهمة بالنسبة للغرب ليست الأصولية الإسلامية بل الإسلام، فهو حضارة مختلفة شعبها مقتنع بتفوق ثقافته وهاجسه ضآلة قوته إزاء الآخر»(٦٨).

وهكذا نستطيع القول باختصار إن لويس يبين «أن صدام الإسلام مع الغرب حالة مطلقة كامنة في البنى الثقافية والمعرفية للإسلام والمسلمين، وأن الحرب بينهما والتي بدأت منذ الأزل ستستمر ما دام هناك إسلام وغرب؛ لأن دوافع

الحرب هي التنافر الحضاري، فالإسلام في نظره لا يمكن إلا أن يكون ضد الحداثة: العلمانية والديموقراطية والرأسمالية الغربية»[٦٩].

هذه الصورة المقولبة عن الإسلام والمسلمين في الغرب تعد في أحد أبعادها نتاجًا للشعور بالخوف والخشية من الإسلام والمسلمين، والذي يظهر أمام الأوروبي اليوم على سطح العالم الإسلامي هي موجة من التعصب مصحوبة بالعنف وإراقة الدماء، ومرتبطة بفكرة توسعية؛ لذلك فالكثير من الأوروبيين يتساءلون في قلق عن المستقبل. فالواقع «إن هناك شعورا عدائيا منتشرا في الغرب تجاه الإسلام، وهو الروح الصليبية. فهناك رفض للإسلام كشيء غريب عن الحضارة والثقافة المستمدين من المسيحية، فلقد أصبح يقال في الغرب إننا ورثة الثقافة «الموساوية ـ المسيحية ـ Judeo-Christian Heritage» وهذا يؤدي إلى نوع من الاحتقار للمسلمين باعتبار أن الأوروبيين حكموا المسلمين في الشرق والشمال الإفريقي، أو إلى نوع من التخوف باعتبار أن علاقتهم في التاريخ كانت علاقة نزاعية بلغت في فترة موجة التوسع الإسلامي إلى بواتيه في فرنسا يقابلها جزر إسلامي أوصل الأوروبيين لاستعمار مساحات شاسعة في العالم الإسلامي؛ لذلك بقيت في الأذهان والمخيلة الجماعية أن العلاقة مع الإسلام هي علاقة صدام ونزاع»[٧٠].

وتركز دراسة أخرى في نفس الاتجاه على تفسير العوامل الكامنة وراء العداء الغربي للإسلام، وبالتالي الصورة المنطبعة عن تراث تعامله الخارجي بعاملين: فكر العامل التاريخي والديني، والعامل الاستعماري «حيث كان الصراع بين الغرب النصراني وبين العالم الإسلامي في العصور الوسطى ـ وحتى بداية عصر النهضة الأوروبية ـ صراعًا بين قوى متكافئة، هذا الوضع تغير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، عندما تفوقت أوروبا على المسلمين بامتلاكها القوة التقنية وتفجير الثورة الصناعية»[٧١]، ولكن بعض الدراسات الأكثر رصانة من الناحية العلمية ترجع هذه الصورة إلى عدم الدقة أو الفهم السليم، والجهل

بخلفيات الرؤية الإسلامية : « إن المسَلَّمات العلمانية التي تتحكم في نظمنا الأكاديمية ونظرتنا للحياة ـ نظرتنا الغربية العلمانية للعالم من حولنا ـ كانت عقبة رئيسية أمام فهمنا للسياسة الإسلامية ، لهذا ساهمت في تشكيل نظرتنا للتقليل من شأن الإسلام وتصويره بالأصولية والتقليل من شأن الأصولية وتصويرها بالتطرف الديني»(٧٢) ، ويصل للقول بأن هناك مجموعة من الصور والقوالب البسيطة والفجة التي تصور الإسلام في تعامله الخارجي بأنه ضد الغرب على طول الخط ، وكيف أنها تسهم في تكريس صناعة الجهل بالواقع ، وبالتالي يتعقد التعامل معه «وهكذا فإن التحليلات المنتقاة والمغرضة تضيف إلي جهلنا أكثر من توسيع مداركنا ، وتضيق مفاهيمنا أكثر من توسيع قاعدة فهمنا للحقائق ، وتزيد بالتالي من تعميق المشكلة بدلا من أن تفتح الطريق أمام حلول جديدة»(٧٣) ، ولكن الأمريكيين المعاصرين ـ كما أسلفنا ـ يلجأون عندما يشكلون صورهم عن العربى وعن المسلم الذي يعيش فى القرن الحادي والعشرين الى مخزون ثقافي يرجع إلى الخبرات والتفسيرات الأولى لليهود والمسيحيين «وهكذا يعد مفهوماً الأصولية والإرهاب أو (T&F) ـ في رأينا ـ في الاستخدام الغربي بديلاً عن الإسلام» الأمر الذي يسهل على من يريد أن يهاجم دون الإفصاح أو التصريح بأنها تهاجم الإسلام والمسلمين ، أو يظهرهم بمظهر التطرف والتشدد .

خامساً : الاتجاه التاريخي الاجتماعي الاستشراقي الحديث : محاولة تحليل ظهور صورة منظومة دار الحرب ودار الإسلام :

يمثل هذا الاتجاه في الحضور التراثي للعلاقات الخارجية الإسلامية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية تركيزاً على الأبعاد التاريخية الاجتماعية والاقتصادية والمادية ـ بوجه عام ـ فى التوصيف ، والتحليل ، والتفسير . . . إلخ ، ومن أبرز المعبرين عن هذا الاتجاه دراسات رودلف بيترز ، ومجيد خدورى ، ورضوان السيد وغيرهم ، الفكرة المحورية فى الدراسات المعبرة عن هذا الاتجاه جوهرها أن «التصور العام للإسلام ورؤيته للعالم ودوره تجاهه كان وراء ظهور منظومة دار

الإسلام ودار الحرب التي لم تكن تصوراً مُسَلّمًا به لدى جمهور الفقهاء حتى أواخر القرن الثاني الهجري. فهناك مجموعة من الفقهاء المكيين والمدنيين في القرن الأول والثاني ما كانت ترى فرضية الجهاد»[٧٤]، و«لكن هذا الموقف المتردد أو السلبي إزاء الحرب الهجومية واجه معارضة قوية في صفوف الفقهاء حوالي منتصف القرن الثاني الهجري»[٧٥].

ويحتل مفهوم «الجهاد» مكانة محورية في الدراسات المعبرة عن هذا الاتجاه فهو «أكثر مصادر الدراسة إثارة للتأمل فيما يتعلق بفكرة «العلاقة بين الإسلام والاستعمار» وترى أن عقيدة الجهاد ما زالت موضع نقاش متجدد وهي تلخص العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين «إن الكتابات المعاصرة عن الجهاد تعكس مواقف المسلمين المعاصرين تجاه الدول الغربية، وتحت ضغوط الظروف الحديثة التي أنشأتها السيطرة الاستعمارية أعاد الكثير من المفكرين المسلمين تفسير عقيدة الجهاد في إطار الحداثة»[٧٦].

ورغم أن نظرة هذا الاتجاه لقضية الجهاد تنزع عنها طبيعتها الدينية لأنها ترى «أن مسيرة التاريخ الإنساني تحكمه في التحليل الأخير العوامل الاقتصادية، والاجتماعية، ولا تلعب الأيديولوجية إلا دوراً ثانويًا، فالصراعات المسلحة بين الجماعات سواء كانت حروبًا أو ثورات إنما تنجم عن تصادم المصالح المادية، ولكن القادة سعيا للحصول على أكبر قدر ممكن من التأييد الشعبى يلجأون إلى أيديولوجية تضامن جماعي، وقد تكون مبنية على تماسك قبلى، أو ديني، أو طبقى، وفي مجتمع يسيطر فيه الدين سيطرة كاملة على الأيديولوجية، ولا يمكن الفصل بين مجالى السياسة والدين تتخذ الحروب والثورات - أيا كانت أسبابها الفعلية - بعداً دينيًا، بمعنى أن أهدافها، وتبريراتها، والنداءات التي تطلق لاكتساب المساندة لها كلها تجد في الدين التعبير المناسب عنها» وفى هذا الإطار يتم فهم نظرية الجهاد، فهى التى تشكل منها البعد الدينى فى التاريخ الإسلامى، فقد نمت فكرة جهاد المسلمين ضد الكفار «عندما خاضت الدولة الإسلامية

الناشئة حربا متصلة ضد الأعداء غير المسلمين المحيطين بها، وعمقت هذه الفكرة في أثناء حروب الفتح، ثم قننت باعتبارها نظرية في مؤلفات الفقه، ومن ثم كانت تُستدعى كلما كان على المسلمين أن يحاربوا ضد الكفار أو الزنادقة، وعلى ذلك النحو كان من الطبيعي أن قامت نظرية الجهاد بدور له مغزاه فى مراحل المقاومة المبكرة ضد الغزو الاستعماري» وقد كان الخيال الأوروبي والغربي مفتونًا بشكل شبه دائم بعقيدة الجهاد الإسلامي؛ ولذلك ظهرت ولفترة طويلة صورة قالبية متكررة في الكتابات الغربية، وهي صورة «التركي المخوف مترتديًا ثيابه الطويلة السابغة، وشاهرًا سيفه المشرع، على أهبة الاستعداد للإجهاز على كل كافر يعترض طريقه، ويرفض الدخول في دين محمد» والآن حلت محلها صورة «الإرهابي العربي في حلة القتال مسلحًا وعلى أهبة الاستعداد للإجهاز على النساء، والأطفال اليهود والمسيحيين دون تورع، ومن غير تردد»[٧٧].

ووفقًا لما يراه البعض فإنه يكمن وراء هذه الصور النمطية افتراض يصور المسلمين والعرب باعتبارهم «قومًا معادين متعطشين للدماء بإزاء من يخالفهم العقيدة، وذلك يُعزَى لديانتهم المزعوم أنها ديانة التعصب، والتزمت، والحرب المتصلة مع الكفار» ولعل هذه النظرة للإسلام والتي ظهرت وتبلورت فى العصور الوسطى اكتسبت قوة جديدة فى عصر السيطرة الاستعمارية الأوروبية، وذلك عندما يظهر المسلمون فى صورة المتخلفين والمتعصبين، والمتعطشين للحرب، وذلك على سبيل التبرير للتوسع الاستعماري بحجة أنه يخدم قضية نشر المدنية، أو ما أسمى «الرسالة الحضارية» أو «عبء الرجل الأبيض»[٧٨].

ويرى هؤلاء المستعمرون خطر التمرد الكامن المستمر الذي تمثله فكرة الجهاد «أن كل الذين عاشوا من بيننا سنوات طويلة على اتصال وثيق بالسكان المسلمين سواء فى الشرق، أو فى الغرب أتيحت لهم فرص كثيرة لكى يحسوا أن فكرة الجهاد ما زالت باقية عبر الأزمات المتطاولة إلى حد أنها تسيطر ولو بشكل كامن على حياة هؤلاء السكان بأكملها، وأنها تتغلغل إلى أعماق أمانيهم، وتحكم مواقفهم فى علاقتهم بالكفار» وفى نفس الوقت أحس العالم الإسلامي إحساسًا

عميقًا بهذا الموقف الغربى وأن صورته لديه مرتبطة بفهم مشوه لفكرة الجهاد حتى أن بعض كبار المفكرين توصلوا إلى هذه النتيجة «بعد متابعة الكتب التي تؤلف عن الإسلام في الغرب خلصت لى وسيلة من وسائل الاختبار السريع للنية والفهم الحسن عن مؤلفيها، وهي النظرة العاجلة إلى مجمل آرائهم حول مسألة الجهاد في الدين الإسلامي، فإنها هي المسألة التي شاعت بالسماع بين غير المسلمين ففهموا أن شريعة السيف وشريعة الإسلام شيء واحد»(٧٩)، والواقع أن هذه الفكرة شائعة في الكتابات والدراسات الممثلة للاتجاهات الثلاثة الأولى الأمر الذي يصلح دليلاً على المكانة التى تحتلها فكرة الجهاد، وتنطلق الكتابات من الافتراض نفسه عندما تحتج بأنه في وسع المسلمين استعادة قوتهم لمقاومة الاستعمار الجديد والصهيونية بالعودة إلى مبادئ الإسلام في عصره الزاهر، وبخاصة إلى مبدأ الجهاد .

ويرى خدوري أنه رغم محورية مبدأ الجهاد في الرؤية الإسلامية واعتباره ركنًا اجتماعيًا فإنه يذهب إلى فكرة وحدة الدار، وأن الإسلام يهدف إلى إخضاع العالم لنظام واحد من القانون والدين «فالبشر يؤلفون أسرة واحدة تلتزم بقانون واحد، وتخضع في النهاية لحاكم واحد» ولذلك فإن التعامل مع أجنبي دخل دار الإسلام « كان بطبيعة الحال كالتعامل مع أي مقيم فى هذه الدار مسلمًا كان أو غير مسلم، وذلك من حيث قواعد العدل، والأخلاق في التعامل»(٨٠).

ولكن «لماذا تراجعت الرؤية الدعوية للإسلام لحساب القتالية ؟أو النضالية؟» ترجعه إحدى الدراسات لأسباب تتعلق بخصوصية المرحلة التاريخية وتعرض بلاد الشام لهجمات الروم، وطبيعة الدولة الإسلامية . «وقد تعرض المفهوم الإمبراطوري لدار الإسلام إلى تحديات قوية في العصور الوسطى بوقوع أراض مسلمة كثيرة في يد الأعداء »، و إلى أن « حركات الإصلاح والتحرير باسم الإسلام أقامت نوعًا من الجدلية المرنة بين مبدأي الجهاد والهجرة، لكن نتائج الجهاد حتى في حالة النجاح ما كانت لصالح العودة للانتماء» لدار الإسلام أو للجامعة الإسلامية، بل بزغ فجر جديد هو زمان الدولة الوطنية والقومية «وترى

أن كانت تركيا أول من دخل فيها مبطلا المظلة الشرعية الرمزية للمسلمين بإلغاء الخلافة عام ١٩٢٤، وبذلك قام في ديار الإسلام التقليدية أيضًا نظام محلي ودولي جديد، مثلته عصبة الأمم ثم تطور إلى الأمم المتحدة. وهناك من يرى دخول الكيان السياسي للمسلمين في النظام الدولي القديم الذي ظهرت معالمه بعد انتهاء الحقبة النابولونية »[٨١].

أما عن كيفية تعامل المسلمين مع النظام الدولي سواء من حيث منطق التعامل أو أدواته، فترى دراسات هذا الاتجاه أن «المسلمين أفرادًا وهيئات ودولاً واجهوا النظام الدولي وآثاره على دار الإسلام بعدة وسائل: بالمجاهدة ضده، وبالانسحاب تبعًا لمبدأ الهجرة عندما تتعذر المواجهة، ثم بالتفكير في بدائل للمنظومة الأيديولوجية القائمة مثل الجامعة الإسلامية التي كان يقصد بها التلاقي والتضامن فيما هو أوسع من الكيانات السياسية القائمة أو فيما بينها»[٨٢]، وعندما رؤي تعذر ذلك ظهرت فكرة «المؤتمر الذي يضم أهل الرأي والنفوذ والاجتهاد من المسلمين للتشاور في طرائق المواجهة»، ومع أن الأفكار الجديدة أسهمت إسهامات جدية في بعث الوعي والتضامن الإسلامي بيد أنها لم تحل دون انتصار نظام الغلبة الأوروبي الجديد بعد الحرب الأولى، وبخاصة بعد اتجاه تركيا قلب دار الإسلام للتلاؤم مع مستجدات النظام الجديد المتكون. وهكذا انتهى نظام دار الإسلام رسميا بانتهاء الخلافة عام ١٩٢٤، وقد حاولت بعض الأطراف إحياء فكرة المؤتمر عقب الإعلان عن إسقاط الخلافة الإسلامية فعقد مؤتمر الخلافة الإسلامي في القاهرة، وبحث في السبل العملية لإعادة لم شمل المسلمين وإحياء نظام الخلافة الإسلامي، ولكن جهوده لم يقدر لها النجاح لأسباب ليس هنا موضع التعرض لها تفصيلاً، وقد تعرضنا لها في موضع آخر[٨٣] وترى دراسات هذا الاتجاه وكتاباته أيضًا أن انتهاء نظام دار الإسلام قد تعزز أيضًا «بعد سقوط طرفي الثنائية التاريخية الجهاد والهجرة»[٨٤].

وفي مجال التحليل والتفسير ترى الدراسات المعبرة عن هذا الاتجاه أن «نظام دار الإسلام استند في قيامه الأول على أساس عملي أو وقائعي هو الدولة

الإسلامية التي اتخذته غطاء أيديولوجيًا وقانونيًا لتنظيم علاقاتها بالعالم، وبسبب المستندات النصية والرمزية التي زوده بها الفقهاء صار ذلك النظام نظرة حاكمة أو مكيفة لعلاقات المسلمين ـ وبالتالي الإسلام ـ بالعالم»، وترى هذه الدراسات أن التقسيم لدار الحرب والإسلام كان عاجزًا عن استيعاب كل فعاليات الجماعة الإسلامية مع مرور الوقت ومع الرغبة التي تدفعها للتفاعل مع العالم من حولها «لم يكن ممكنًا طبعًا البقاء في صفاء النموذج المتكون مطلع القرن الثالث الهجري وإلا لانتحر الإسلام باعتباره دعوة عالمية أو لانتحرت الدولة لعجزها عن استيعاب العالم خارجها بالقوة، فإلي جانب داري الإسلام والحرب ظهرت فقهيا دور وسيطة مثل الموادعة والعهد. كما أن علائق المسلمين بالعالم لم تستوعبها تفاصيل النظام، فقامت علائق تجارية وإنسانية وعلمية واقتصادية مع العالم حتى في ظروف الحرب»[٨٥].

وترصد الدراسات المعبرة عن هذا الاتجاه ملامح انتقال فكرة تحديد الأسس التي يتعامل بها عالم المسلمين مع العالم الخارجي بعد سقوط الرمز الدولي المجسد لإرادته «الخلافة» في دراسات الإحيائية الإسلامية، فهي ترى أنه «منذ العشرينيات من هذا القرن بدأ فكر الهوية الإسلامية الإحيائية بالظهور إلى أن استتب في الستينيات والسبعينيات وتغيرت الاهتمامات والأولويات، وانقلبت عناية شديدة بالهوية ورموزها وشعائرها، ورغم أن أبا الأعلى المودودي وسيد قطب يصران على ضرورة استعلاء المسلم فالحاصل ليس الاستعلاء بل التمايز والانفصال بل الحرص على الخصوصية الشديدة. وقد بلغت حالة الانفصال هذه في السبعينيات حدود الأيديولوجية القديمة لدار الإسلام ودار الحرب، ولكن العالم في الحقيقة ما كان مدركًا لدى الإحيائيين الإسلاميين من ضمن رؤية الإيمان والكفر، بل من ضمن موضوعية المقدس والمدنس للتأزم الشديد الذي كان يسود ذاك الفكر، والذي لا تزال بعض آثاره باقية حتى اليوم»[٨٦].

وتعود الدراسات المعبرة عن هذا الاتجاه لتؤكد على مسألة «إن الرؤية الفقهية القديمة للعالم قاصرة عن الإحاطة بتعدديته وغناه، أما الإحيائية المعاصرة فإنها

معادية له؛ ولذلك تعجز عن فهمه والتعامل معه على أساس ذلك الفهم، وللإصلاحية الإسلامية التي لا يمكن إنكارها، لكن التاريخ لا يعيد نفسه، وبالرغم من القطعية والتعميم الذي تطلقه كتابات هذا الاتجاه على الرؤية الإحيائية المعاصرة ـ قد تصدق فقط على بعض فصائله الجهادية ـ فإنها تحتاج لنوع من المراجعة لوجود العديد من التفاصيل والرؤى والتحليلات التي يمكن أن تسهم في تصحيح الرؤية وتعديل الصورة المنطبعة والمقولبة عن كتابات الظاهرة الإحيائية فيما يتعلق بالنظام الدولي.

وتصل الدراسات المعبرة عن هذا الاتجاه إلى استخلاص نهائي مفاده «أن المنظومة القديمة منظومة اجتهادية، وأن النصوص نصبت فيما بعد للتدليل عليها. فيستطيع المسلمون المعاصرون الإفادة من تجارب القرنين الماضيين للوصول إلى رؤية واجتهادات تعين على المشاركة في مصائر هذا العالم بطريقة فعالة»، وتضيف أن «الاقتراح على النظام الدولي وعلى الإعلان الدولي لحقوق الإنسان ستطلب القابلية والقدرة على التأثير من الداخل من أجل مصالح المسلمين ومصالح الإنسانية جمعاء. أما الاقتراح من الخارج فإنه يعني اشتراطًا لا نملك إمكانياته فضلاً عن الشكوك في الصلاحية. إن هناك فرقًا شاسعًا بين إسلام الدعوة وإسلام الهوية والخصوصية، وقد كانت تجربتنا مع الخصوصية الإحيائية في نصف القرن الأخير بائسة وموحشة، فلنعد إلى إسلام الدعوة إسلام السلام مع العالم ليعود العالم إلينا»[٨٧]، وهكذا فإن كتابات هذا الاتجاه ترى أن الأساس الذي يحكم علاقة بالمسلمين بغيرهم هو منطق الدعوة والاتصال والإقناع.

* * *

المبحث الثالث

اتجاهات الحضور التراثي في الدراسات السياسية الأكاديمية والتأصيلية

تنطلق هذه الاتجاهات من الأرضية العلمية لعلم العلاقات الدولية المعاصرة خاصة والدراسات السياسية بشكل عام محاولة وصلها بتراث العلاقات الخارجية في الإسلام ـ بمفهومه الواسع ـ بطريقة علمية ومنهجية منضبطة إلى حد ما، ومن أبرز الدراسات المعبرة عن هذا الاتجاه تلك الصادرة عن «العلاقات الدولية في الإسلام» العمل الموسوعي الذي يقع في اثنتي عشرة دراسة علمية وإن كانت ثمة دراسات سابقة عليه أكثر أصالة ومنهجية، ولكن يبقى هذا العمل أكثرها تكاملاً وحضوراً لتراث العلاقات الخارجية الإسلامية، ولذلك سنفرد له المساحة الأوفى.

أولاً: الدراسات العلمية المبكرة والحضور التراثي

بالنسبة للكتابات العلمية السابقة والتي تصب في نفس الاتجاه العلمي فيمكن أن نرصد ثلاث دراسات رائدة تمثل حضوراً وتأثيراً لتراث التعامل الخارجي الإسلامي في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية.

الأولى: تؤكد على ضرورة وجود منظور جديد لفهم الواقع الدولي المعاصر، أي ضرورة تطوير بديل فكري إسلامي للمنظور التقليدي للعلاقات الدولية الذي لم يعد ملائمًا، وتقوم عملية التطوير على أساس انتقاد مكونات تراث الفقه التقليدي عبر النظر إليها من ناحية أولى في سياقها الزماني والمكاني وتطويرها على ذات الأساس، ومن ناحية ثانية تظل الأصول الإسلامية «القرآن والسنة» وما ينبثق عنهما من علوم بمثابة الإطار المرجعي الأساسي الحاكم والضابط لهذه الدعوة..

فهي تنتقد الرؤية الفقهية التقليدية من حيث محتواها الذي يرى بأن أصل العلاقة هو الجهاد والقتال من أجل نشر الدعوة، فهذه الرؤية تفتقد عامل الزمان والمكان، فالخلفية والمرحلة التاريخية هي التي تفسر مضمون هذه الرؤية واستنادها على قاعدة النسخ، فهي وليدة مرحلة قوة الدولة الإسلامية وصعودها، وترى أيضًا أن الخلفية التاريخية الراهنة وضعف المسلمين وتدهور أحوالهم هي التي أثرت أيضًا في ظهور الرؤى التبريرية والاعتذارية التي تقول بأن أصل العلاقة هو السلام، وأن الجهاد دفاعي، والقتال دفاع عن النفس، كما أنه يدعو ـ من الناحية المنهجية ـ لإعادة النظر في تطبيق قاعدة الناسخ والمنسوخ، وما ترتب عليها من سوء فهم لقضية أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم وما يتصل بهذه القضية من قضايا أخرى، ومن ثم فإن هذه الرؤية تدعو لأن تأخذ دراساتنا المعاصرة التي ترجع لتراث العلاقات الخارجية في الإسلام للإفادة بها فى الاعتبار للمبررات السياسية والإستراتيجية ولممارسات المسلمين، ولكن دائمًا فى إطار القيم الإسلامية سدًا للنقص فى تراث الفقه التقليدي الذي اهتم بالتفسيرات الشرعية واعتبرها قواعد شرعية مطلقة تسري على كل زمان ومكان(٨٨) . أما الدراسة الثانية التي تدعو لتقديم منظور إسلامي للعلاقات الدولية المعاصرة فهي تناقش وضع الإسلام كقوة في النظام الدولي المعاصر، وكيف يمكن أن تساهم مبادئه، وقواعده في إرساء أسس جديدة لهذا النظام في مرحلة إعادة تشكيله، وهي تعتمد أساسًا على عرض تاريخ تطور الأفكار الإسلامية حول العلاقات الدولية في الإسلام «السلام، الحرية، العدالة، المساواة، الأمة، الجماعة» غير أن أهم ما يمكن أن تنتقد فيه هذه الدراسة أمران:

الأول: تقدم هذا التطور في الأفكار في سياق تطور تاريخ العلاقات الدولية الإسلامية. **الثاني:** لا توظف هذه الأفكار لتقديم رؤية إسلامية عميقة عن أهم القضايا الدولية المعاصرة أو عن كيفية إسهام هذه المبادئ الإسلامية إسهامًا عمليًا في تشكيل وضع العالم الإسلامى على صعيد النظام الدولي(٨٩)، فضلاً عن ذلك ثمة دراسة في مجال التحليل السياسي للعلاقات بين الدول الإسلامية: وهي

تجمع في تحليلها العناصر التالية : الخصائص التكوينية للدولة الإسلامية والعلاقات بينها ، موجز التطور التاريخي للعلاقات بين الدول الإسلامية من عصر الدولة العباسية إلى نهاية الخلافة الإسلامية ونشأة الدول الإسلامية المعاصرة ، أبعاد العلاقات المعاصرة بين هذه الدول والأطر التنظيمية لها والنظرية السياسية التي تحكمها ، ورغم أن هذه الدراسة تتناول العلاقات بين الدول الإسلامية ، فإن توظيفها لتراث العلاقات الخارجية الإسلامية كان محدودا واقتصر على متابعة تاريخية كتمهيد لدراسة العلاقات المعاصرة بين الدول الإسلامية المعاصرة(٩٠) .

أما الدراسة الثالثة : فهي تحاول تلافي الانتقادات السابقة بصدد «الإسلام والقوى الدولية» ورغم صغر حجمها إلا أنها ذات دلالة في بابها ، فهي تبدأ بإثارة تساؤل «هل يستطيع الإسلام أن يرتفع إلى مصاف القوى الدولية؟ هل تستطيع القوة الإسلامية بما تمثله من خصائص ، وما تفرضه وتعانى من نقائص أن تصير أحد مصادر الطاقة التي تتحكم في صنع القرار السياسي الدولي في العالم المعاصر» ويبدأ بالحديث عما يسميه « الخوف من الفيضان الإسلامي » خاصة في عصر القوى غير الحكومية ، وينتقل للحديث عن الإسلام ومدركاته السياسية وموقعها من عملية التجديد السياسي والموقف من التراث الإسلامي ، وينتقد فكرة علمانية الدولة تأسيسًا على أن الإسلام يعرف وحدة نظام القيم حيث تصير السياسة دينا ، والدين سياسة ، ثم ينتقل إلى لب طرحه حين يتناول خريطة القوى الدولية وموضع الظاهرة الإسلامية ، ثم أساليب التعامل الدولي : ويراها تدور حول مفاهيم أربعة : تعدد أدوات السياسة الخارجية ، وظهور أساليب جديدة للاستعمار ، والترابط بين السياسة الداخلية والخارجية ، واستحالة الفصل بين حالة السلم والحرب ، ثم يتكلم عن الإسلام وقدراته الحقيقية ويراها ممثلة في خمسة عناصر : الكثافة السكانية ، والامتداد الإقليمي ، والمقدمة الطبيعية للحضارات غير الغربية ، والحقيقة العالمية ، والتعاطف مع الحركات العنيفة ، لينتقل بعد ذلك إلى عناصر الضعف في الجسد الإسلامي وحددها في خمسة

عناصر أيضًا وهي: التخلف الاقتصادي والاجتماعي للشعوب الإسلامية، والنقص القيادي في المجتمعات الإسلامية، وعدم بناء فكر سياسي متكامل يصير عنوانًا للوجود الإسلامي، وعدم وجود تنظيم دولي ثابت له الصفة الديموقراطية والمؤسسية يعبر عن تلك الإرادة الإسلامية، وعدم خروج المجتمعات الإسلامية إلى الوظيفة الكفاحية، لينتهي في هذا الصدد إلى رصد الواقع الإسلامي وخصائصه المختلفة.

وينتقل إلى تحليل «مستقبل الإسلام في العلاقات الدولية» محددا عدة أبعاد منها: التمييز بين الأبعاد الداخلية والتطور الدولي لظاهرة الإسلام السياسي، والمتغيرات الأساسية للوظيفة الدولية للإسلام السياسي «إعادة البناء الأيديولوجي، والقدرة على الفصل بين الإسلام كظاهرة قومية والإسلام كدعوة عالمية، وتخطي عدم التجانس الداخلي، وفرض التنظيم الإقليمي». وتركز الدراسة على قضية محورية وهي «كيف تصورت القيادات والأمة الإسلامية حقيقة العالم الخارجي، وأسلوب التعامل معه، بمعنى آخر الإدراك الإسلامي حول مفهوم الإستراتيجية الدولية بأوسع معانيها؟» والذي يحدد مصادره التأسيسية في ثلاثة: القرآن، والسنة، ثم شرع من قبلنا، ثم يحدد مصادره التراثية في خمسة: «**الأول**: مجموعة الرسائل الموجهة من الخلفاء للولاة، والرسائل الموجهة من الخلفاء للحكام في الدول والأمم الأخرى بصدد علاقاتهم الخارجية، والرسائل بهذا الصدد وإن لم تصدر عن حاكم أو مسئول «رسالة الصحابة لابن المقفع، كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»، **الثاني**: كتب الحكمة والتي عرفها التراث السياسي الإسلامي في العصر العباسي الثاني والتي يمكن لو أخضعت لتحليل معين أن تفصح عن تطور الإدراك القيادي للعالم الخارجي، **والثالث**: كتب التاريخ والسير والتي سوف تسمح لنا بخلق علاقة مباشرة بين الإدراك والحركة، المفهوم والواقعة، ويراه مصدراً أساسيًا نستطيع من خلاله أن نجيب على الكثير من التساؤلات. **والرابع**: المعاهدات والمواثيق الدولية، **والخامس**: كتب الرحلات وما تضمه من تفاصيل تعكس

إدراك المؤلف ـ ولو بطريق لا شعوري ـ على سبيل المثال مؤلفات البيروني وابن بطوطة معين لا ينضب بصدد العلاقات الإسلامية الدولية».

ويتناول ما يطلق عليه إستراتيجية التعامل التي تضم أربعة عناصر «أسلوب التعامل مع المواطن غير المسلم وغير العربي، وأسلوب نشر الدعوة، بمعنى الاحتكاك بالعالم الخارجي لأداء الوظيفة الاتصالية، وتحقيق نوع من الأمن في التعامل مع الدول والقوى المحيطة بالدولة الإسلامية، وحقيقة العالم الخارجي، واختيار أكثر أساليب التعامل نجاحًا»، وينطلق لبناء رؤيته من نظرية وظائف الدولة والتي تدور بهذا الصدد حول الخصائص التالية: «الدولة تملك رسالة تدور حول قيم معينة ثابتة، تفرض عليها التعامل الخارجي، وأصل علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من المجتمعات المحيطة بها والمتعاملة معها هو مفهوم الجهاد، يسبق الجهاد دعوة مباشرة أساسها الحديث مع السلطة الشرعية لتمكين الاتصال الذي هو المقدمة الحقيقية الضرورية لأي تعامل قتالي، والاحترام المتبادل بين الدولة الإسلامية والدول الأخرى مبدأ أخلاقي تلتزم به في جميع تعاملاتها الداخلية والخارجية . ويتناول ما يطلق عليه منطق التعامل الدولي في الإدراك الإسلامى الذي ينبع من خمس قواعد أساسية «تعدد أدوات التعامل، ومبدأ الاتصال هو مقدمة التعامل الدولي، والاتصال لا يعطي الحق في السلوك الاستفزازي، والقتال يخضع لمجموعة من المبادئ الأخلاقية، ومحور وفلسفة التعامل هو وحدة القيم» وتستخدم الدراسة هذه الرؤية في تحليل أسباب وعوامل الصعود والانهيار في الحضارة الإسلامية، وفي تحليل وضعية الأمة الإسلامية في النظام الدولي في الوقت الحالي[٩١].

ثانيًا: دراسات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام

يبدو أن هذه الدراسات كانت مقدمة وإرهاصات لبروز مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ويهدف المشروع إلى «بلورة منظور إسلامى للعلاقات الدولية بمستوياتها المختلفة ـ على نحو يضيف إلى ما قدمته كتابات إسلامية ـ من غير المتخصصين في العلوم السياسية، بعبارة أخرى يهدف المشروع إلى «سد

الفجوة بين دراسة الظاهرة الدولية من منظور إسلامى وبين مجرد دراسة القواعد المنظمة لها في زمن السلم والحرب، وذلك بتقديم تحليل سياسي ذى شقين «منهاجي ومضموني» بهدف إخراج منتج أساسي تحت عنوان: «العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامى، وبين المصادر الفكرية السياسية الإسلامية» وبإصدار دراسات المشروع تحقق ثلثيه ـ أما الثلث الباقى والمتعلق بالمستوى الثالث أي المنظور الفكري الإسلامي فقد ظل غائبًا حتى اليوم، وقد دارت دراسات المشروع(٩٤) حول محاور ثلاثة «العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية: **أولها**: القرآن الكريم والسنة الشريفة والفقه الإسلامى عامة، **وثانيها**: العلاقات الدولية في التاريخ السياسي للمسلمين، **وثالثها**: رؤية الفكر الإسلامى للعلاقات الدولية، لقضاياها الكبرى، وأفكارها المفتاحية ضمن سياقاتها الفكرية». ودون دخول في التفاصيل فسوف نرصد المستويات الأساسية والانتقادات المختلفة لكل مستوى منها من زاوية الحضور والتأثير لتراث التعامل الخارجي في الإسلام:

(أ) الإطار التنظيرى للعلاقات الدولية

في هذا الصدد حاول المشروع التمييز بين أبعاد التنظير القانونى «أي القواعد والأحكام الشرعية»، وبين التنظير السياسي «أسس وأنماط التفاعلات والعوامل والأسباب المفسرة» فإذا كان التنظير القانوني يوضح القواعد التي تحكم ما يجب أن تكون عليه الظاهرة، فإن التنظير السياسي يحاول أن يحلل طبيعتها، ويفسرها كما حدثت، ومن هنا تأتي أهمية استكشاف نمط التطور في وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي وآثاره بالنسبة للتطور في التيارات الفكرية. ولم يزعم المشروع أنه يؤصل نظرية في العلاقات الدولية في الإسلام، بل إن تقديم المنظور الإسلامي في تطبيقات بحثية متعددة: الأصول الإسلامية، والتاريخ، والفكر على تفاعل هذه المستويات جميعًا من قبل متخصصين في العلوم السياسية يؤمنون بإحياء التراث المدني والإسلامي، وبيان وضعه وإمكانيات إسهامه في نطاق التخصصات المعاصرة من أجل تطوير منظور إسلامي لها، وبالتالي من

محاسبة المشروع وانتقاده على هذا الأساس أمر ينبغي مراجعته لأنه ليس من أهدافه بداية، والأمر الثاني الذي رأى البعض أنه موضع انتقاد هو اعتماد بعض دراسات المشروع على بعض الأدوات المنهجية والمصادر الغربية وهى بصدد محاولة تقديم عناصر تأصيل لمنظور إسلامي في العلاقات الدولية، وهذا الانتقاد مردود عليه بأن «تأصيل المنظور الإسلامي لا ينفي بأي حال انفتاحه، وضرورة أن يتكامل مع كثير من الأنساق المعرفية المختلفة ويتفاعل معها، فهو لا يعبر عن قطيعة معرفية مع الإسهامات الغربية المتخصصة والأكاديمية، كما أنه من جانب آخر لا يجب أن تقتصر دراسة العلوم السياسية على المنظورات الغربية السائدة الآن في المجال المعرفي، ولكن يجب أن يتم إثراء العناصر اللازمة لإعداد المتخصصين في العلوم السياسية بعناصر مستمدة من التراث الإسلامي، كما يجب أن يتحقق تطعيم مناهج الدراسة بالتراث الإسلامي، ولكن في صورة متناسقة» إن الاستعانة بتلك الأدوات يجب ألا تشكل نفيا لصفة المنظور الإسلامي، بل علينا أن نرى ذلك في ضوء الإمكانات التي يتيحها هذا الاستخدام في دراسة الظواهر موضع البحث لتكون بذلك أكثر تفسيرية، وأشد عمقًا ودقة، بل وأشد تنظيمًا للمادة المتاحة فالأمر إذن يتعلق بالجدوى التنظيرية، والمنجهية البحثية.

(ب) الإطار المفاهيمى

قدم المشروع حالة نموذجية للتعدد المفاهيمى منها ما يتعلق بالمصادر التراثية، ومنها ما يتعلق بالمعاصر، بعضها إسلامي وبعضها غربي، على سبيل المثال: الدولة القومية، والسيادة، والجنسية، والمواطنة، والنظام الدولي، القوة والصراع، التكامل والاندماج، وحقوق الإنسان، «ومن جانب آخر مفاهيم «العقيدة، والجهاد، والدولة، والأمة، ودار الحرب، ودار الإسلام، ودار العهد، والمهادنة والموادعة، والفتح، والغزو، والقتال، وأهل الذمة، والجزية، والدولة المسلمة . . إلخ» ومفاهيم تتعلق بالمصادر وإمكانات توظيفها منهاجيًا من

قبل: الفقه، والفكر، والإفتاء، والإطار المرجعي، والقيم وغير ذلك من مفاهيم. . إلخ وقد أبرز ضرورة الاهتمام بها باعتبارها أهم أدوات التعامل البحثي، الأمر الذي ينبغي وضعه موضع المقارنة، والبحث في السياقات، وعناصر النواة الصلبة والتغير والتبدل.

(ج) الإطار التحليلي والتفسيري

في إطار هذا المشروع تمت معالجة قضايا مهمة منها ما يتعلق بوحدة التحليل، والبعض الآخر يتعلق بطريقة توظيف المصادر والجمع بينها، وكيفية الرجوع إليها. . إلخ، ففي سياق وحدات التحليل في إطار العلاقات الدولية في الإسلام كان التساؤل المحوري يدور حول: هل تعد الدولة وحدة التحليل، أم من الأوفق اعتبار الأمة هي وحدة التحليل الأساسية؟ والواقع أن دراسات المشروع لم تعكس اتفاقًا على وحدة كلية للتحليل الأمر الذي يشكل انتقاداً لها، ولكن الأمر يمكن أن يرد عليه بأن كل مستوى من مستويات التحليل يفرض وحدة التحليل الأساسية بما لا يتعارض مع اتخاذ عناصر وحدات تحليلية متكاملة، ومتنوعة ومتناسبة مع مستويات التحليل، وهذا الجمع بين الوحدات التحليلية هو الأوفق، خاصة مع بروز التوجهات الحديثة في حقل العلاقات الدولية حول تعدد الفاعلين الدوليين.

أما بالنسبة للمصادر وطبيعتها ـ أصيلة، ووسيطة، وثانوية ـ واختيارها وتوظيفها، فقد تفاوت الأمر، ففي سياق الدراسة التاريخية في المشروع تم الرجوع إلى المصادر الوسيطة لصعوبة استيعاب المادة التاريخية، واتساع الفترة الزمنية، وكان القصد منها استنباط المسارات الكلية واتجاهها، ولكن الدراسات في هذا الصدد لم تفلح في استخدام المادة التاريخية كمعمل تجريبي لتقديم أصول تحليل لظاهرة التعامل الدولي في الخبرة الإسلامية.

وقد أثارت الدراسات في المشروع ضمن الإطار التحليلي والتفسيري أسئلة كبرى وقدمت إجابات على أسئلة من قبيل: كيف نتعامل مع التراث؟ كيف نتعامل مع الأدبيات الغربية، خاصة في حقل العلاقات الدولية؟ وأخيراً كيف نتعامل مع الواقع؟ الأمر الذي يعني إمكانية دراسة الواقع التاريخي من جهة،

والواقع المعاصر من جهة أخرى وتفاعلهما معا من جهة ثالثة لتوليد مناهج نظر وتعامل أو تناول مع الظواهر المختلفة المتعلقة بالتعامل الدولي .

وقد انتقد الإطار التحليلي لدراسات المشروع من زاوية قدرته التحليلية والتفسيرية لواقع التعامل الدولي ، والنظام الدولي والظواهر الحديثة في حقل العلاقات الدولية ، ومدى ارتباط هذا المنظور ـ خاصة المنظور الفقهى ـ بالواقع المعاصر ، والصراعات التاريخية بين القوى الإسلامية ، وتفسير الصراعات الحالية ضمن سياقاتها التاريخية ، وقد حاولت دراسات المشروع الإجابة على ذلك ولكن لم تكن على المستوى وجاءت جزئية في الغالب .

(د) الإطار والرؤية الكلية والمرجعية ورؤية العالم

اهتمت دراسات المشروع بوجود الارتباط بين عناصر رؤية الوجود ، ورؤية المعرفة ، ورؤية القيم ، وفى إطار يؤصل رؤية للعالم ، وقد تبنت دراسات المشروع موقفًا يشير صراحة لمرجعيتها ، واعتبرت ذلك أفضل من محاولة إخفائها أو ادعاء عدم وجودها ، بل ذهبت إلى أن التوجه الذي يرى عدم وجود مرجعية ضمن الممارسات البحثية يشكل في ذاته مرجعية ولو على النحو السلبي ، وقد مثل ذلك إجابات واضحة حول التساؤلات بصدد ضرورة المرجعية للبحث ، ووظيفتها للعملية البحثية ، ومتى تتحول المرجعية إلى الأثر السلبى على البحث العلمي ، وكيف يمكن تفعيل المرجعية ضمن أطر البحث العلمي والمنهجي ؟ .

ولم تقتصر المرجعية في دراسات المشروع على الرؤية الكلية التي تشكل السياق المرجعي للبحث ، بل تشير إلى الواقع باعتباره أحد مصادر الإطار المرجعى ، ومن هنا أصبحت القيم مدخلاً يتعلق بالواقع من ناحية رؤيته ودراسته ولم تنعزل المرجعية عنه في الوقت نفسه .

(هـ) الأجندة البحثية

تحركت الأجندة البحثية في دراسات هذا المشروع نحو الانطلاق من منظور إسلامي يهدف بالأساس لتحقيق إضافة علمية تراكمية متميزة في طبيعتها

وإمكاناتها، وطرائق تنفيذها، ولذا جرى تمييز الأدبيات وفق مجالاتها المعرفية وتخصصاتها «تاريخ، وفقه، وشريعة، واجتماع وسياسة»، وقد عمقت الأجندة طبيعتها المعاصرة بالقراءة التاريخية (الجذور التاريخية للقضايا والتفاعلات التي ترتبط بالقراءة في الاجتهادات الفقهية، إضافة إلى رصد ما قد يكون صدر عن ذلك من فتاوى) ومن ثم محاولة الوصول إلى قدر من التعميمات عن الخبرة الراهنة بالاستعانة بمدلولات الخبرة التاريخية، ويمكن تقسيم المجالات البحثية للأجندة إلى الأربعة التالية وهي:

١ ـ المجال المنهجي الذي يهتم بتأصيل عناصر الصورة الكلية، والإمكانات المنهجية لتفعيلها، وطرق التعامل مع المصادر وتوظيفها، وتحديد مدى حجيتها، وأدوارها في البناء المعرفي، وهي تختلف عن مجرد الاستفادة بالمعلومات أو أشكال الدراسة، وقضاياها، وموضوعاتها. .

٢ ـ مجال الرؤية التأسيسية للعلاقات ـ ضمن رؤية الأصول والتعامل المنهجي المنضبط معها ـ والذي تركز على وحدة من الوحدات التأسيسية لحقل العلاقات «الدولة» وحركتها التي تتراوح ما بين أشكال سلمية، وأشكال حربية يتم من خلالها تحويل القيم إلى أشكال للحركة تلتزم بها الدولة بداية، ومسيرة، ونهاية، وبالتالي تصير الدولة قيمة ووظيفة وهي تقوم بأهم أدوارها الحضارية فتجعل من السلم قيمة تؤصل لبيئة عمرانية، ومن القتال حركة وظيفية لحماية التصور والرؤية وتفعيلها ضمن حركة الحياة الحضارية العامة. ويتم تفعيل حقائق الشريعة وخصائصها وقواعدها الكلية في الأمة كمجال حيوي يربط مجمل الفاعليات وأهمها الدولة بالحضارة كفاعلية عمرانية، والسنن كشروط للحركة الحضارية، وإتيانها بمردودها ونتائجها المترتبة عليها فضلاً عن الفعل والفاعلية.

٣ ـ المجال الثالث يتعلق بدائرة الامتداد التاريخي بما تحمله من عناصر نماذج تاريخية كلية قد توضح عناصر التواصل / الانقطاع القيمي، فهو ليس تأريخا، وإنما نماذج تاريخية تستخدم كمجال معرفي ومعمل تجارب، «الدولة الأموية،

والدولة العباسية، والدولة المملوكية، والدولة العثمانية، والتاريخ الحديث والمعاصر» تمثل إمكانات بحثية هائلة، وقدرات على الفهم والتحليل والتفسير، خاصة حين يتحول التاريخ إلى قيمة وحضارة تملك من العناصر والمقومات، وكذلك من الشروط وهى السنن والقوانين القاضية في الحركة التاريخية والتي تضفي عليها قيمتها وتعظم فاعليتها الحضارية.

٤ ـ المجال الرابع يتعلق بدائرة الفكر السياسي الإسلامي بصدد العلاقات الدولية في توجهاته الأساسية، وبمقدار الحركة التاريخية يتواكب معها أو يسبقها أطر فكرية يجب البحث فيها والكشف عنها، ووحدة التحليل هنا الأفكار وليس «المفكرين» والتي تسهم في بناء الرؤية لحقل العلاقات الدولية ضمن هذا المنظور.

وهكذا نستطيع القول إن هذا الاتجاه ـ رغم كل الانتقادات التي توجه لدراساته ـ هو أكثر الاتجاهات تأثيراً من زاوية الحضور التفعيلي لتراث التعامل الخارجي في الإسلام في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية . . .

* * *

المبحث الرابع

فعالية الاتجاهات التراثية

الحضور والتأثير في دراساتنا للعلاقات الدولية المعاصرة ..

ينصرف الحضور ـ كما أسلفنا ـ إلى جانبين: **الأول:** مدى تغطية تراث العلاقات الخارجية الإسلامية لمعظم جوانب دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، **والثاني:** الفاعلية: مدى تأثير تراث العلاقات الخارجية الإسلامية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية سواء من ناحية المنهجية أو المصادر، و«وحدات التحليل» أو الممارسة العلمية المتعلقة بالقضايا والموضوعات الدولية، أي التعامل مع «المستحدث» من «القضايا» و«الأحداث» و«الوقائع» وكذلك إمكانية توظيفها في سياق المناهج المعاصرة، وهكذا نحاول تحليل مدى تأثير الاتجاهات التراثية في حقل الدراسات المعاصرة للعلاقات الدولية عبر تحليل المنطق العام لهذه التأثيرات، ومحاولة تقديم تفسيرات أقرب إلى الدقة والموضوعية، ونحاول بهذا الصدد الإجابة على تساؤل مفاده إلى أي مدى أثرت الاتجاهات التراثية المختلفة في حقل دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، وفي أي هذه المجالات برز هذا التأثير ونوعيته ودلالاته المختلفة؟ وذلك على المستويات الأربعة التالية:

١ ـ مدى الإسهام في تقديم تعريف علمي معاصر لمفهوم العلاقات الدولية في الرؤية الإسلامية

نستطيع القول بشكل عام إن الاتجاهات السابقة حاولت الإسهام في تقديم تعريف علمي لمفهوم العلاقات الدولية، ولكن يلاحظ أمران: **الأول:** أن بعض الاتجاهات لم تتعرض لتعريف العلاقات الدولية من الأساس واعتبرته من

المسلمات، وبعضها تعرض له بشكل عابر، **والثاني:** إن التعاريف التي قدمتها بعض الاتجاهات ترافقت مع عدة «صور» ساد كل منها مرحلة معينة من مراحل تطور الدراسات المعاصرة للعلاقات الدولية؛ فعندما سادت في «النصف الأول من القرن العشرين حتى العقد السابع صورة «سياسات القوى» وتم التركيز على مفاهيم «القوة» و«الصراع» و«المصلحة الوطنية»، تم استدعاء مفاهيم تراثية لبلورة تعريف العلاقات الدولية من قبيل: الجهاد، والقتال، و المصلحة الشرعية الإسلامية، وفي نفس المرحلة كانت «الدولة» هي وحدة التحليل الأساسية تم استبدال وإحضار مفهوم الخليفة والسلطان أحيانا، ودار الإسلام ذاتها بعنوان جديد هو الدولة الإسلامية وذلك باعتبار أن العلاقات والسياسات دولية وحكومية بالأساس، و تم إحضار موضوعات السير وتبادل الرسائل وغيرها من اختصاصات ديواني الجند والإنشاء لتقديم تأصيل تراثي للموضوعات السياسية، والدبلوماسية، والعسكرية في الدراسات المعاصرة للعلاقات الدولية، ثم جاءت المرحلة التالية التي امتدت من العقد السابع من القرن العشرين حتى بداية القرن الحادي والعشرين، وقد ساد في دراسة التحولات الحادثة نوع من استحضار مفاهيم تراثية محددة؛ فعندما برزت أدواراً لفاعلين جدد ـ غير الدولة – تم التركيز على مفهوم الأمة بحسبانه مختلفًا عن مفهوم الدولة القومية التي تم التركيز على أزمتها وتم تقديم المفهوم التراثي للأمة بحسبانها الرعية كقوى شعبية فاعلة في إطار العلاقات الدولية، وإذا كان التطور قد اقتضى النظر إلى العالم باعتباره نظامًا من التفاعلات فقد تم التركيز على المفاهيم التراثية التي تؤكد على وحدة الدور وعلى النظرة الإنسانية للعالم، ومن ثم التركيز على أن التعامل بين الأمة الإسلامية وبقية العالم لم يكن مقتصرًا على النواحي السياسية والعسكرية، ولكنه بالأساس كان تبادلاً اقتصاديًا تجاريًا، وثقافيًا علميًا وهنا يتم استحضار نماذج من واقع تاريخ الحضارة الإسلامية تؤكد على قضية التأثير والتأثر الحضاري و «الاعتماد المتبادل» بدلاً من قضية «الصراع» و«سياسات القوى»؛ وأن العلاقات تدور حول موضوعات سياسية، واقتصادية تتجه بانتظام نحو نوع من التعاون والتكيف

وليس نحو العنف والصراع[٩٣]، وفي المرحلة الحالية تعمقت الخصائص الأساسية للمرحلة السابقة، واتجه بفعل ظاهرة العولمة لكي يكون ما يسمى بـ «المجتمع العالمي» الذي تحول إلى قرية كبيرة، ورغم تفاوت الاتجاهات التراثية فى دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية فى إسهامها على نحو ما رأينا إلا أن الاتجاه الأخير هو أكثرها تحديدًا وعلمية فى هذا الصدد .

٢ ـ مدى الإسهام في تحديد الوحدات التحليلية للعلاقات الدولية المعاصرة

مفهوم الأمة والدولة الإسلامية، وموضع الظواهر الجديدة والقوى غير الحكومية :

عرفت العلاقات الدولية بأنها عملية «التفاعل ـ Interactions » بين «الفاعلين الدوليين ـ National Actors" التي تتسم بعملية الاعتماد المتبادل، كما رأينا في النقطة السابقة، وتأسيسًا جرى الاعتراف بازدياد تعقد هيكل النظام الدولي بسبب تنوع وتعدد الفاعلين غير الحكوميين في المستويات فوق قومية وعبرها، فكما يذهب أحد الاتجاهات التراثية الحاضرة في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية إلى أننا «نعيش عصر القوى الدولية غير الحكومية «فالأسرة الدولية لم تعد مجرد تفاعل حكومات، بل هناك من القوى غير الحكومية، ما هو أكثر قوة وفاعلية من كثير من الحكومات، لقد أضحى الإرهاب الدولي أحد العناصر المتحكمة في السياسة الخارجية لكثير من الدول»[٩٤]، وقد ازداد عدد الفاعلين الجدد، وانفتحت أمامهم السبل والفرص للتأثير في الساحة الدولية في إطار الحديث المتزايد عن «أزمة الدولة القومية» في إطار عصر «العولمة» ولو على الأقل عبر التغير في طبيعتها، وإعادة تعريف أدوارها ووظائفها على المستويين الداخلي والدولي، وهكذا نستطيع القول إن «وحدات التحليل» في العلاقات الدولية قد ارتفع فيها عدد من الفاعلين غير الحكوميين إلى مستوى «الدول» وأحيانًا تفوقوا عليها تأثيرًا وفاعلية، وتذهب بعض الدراسات التي تمثل الاتجاه الثاني إلى أن التطورات الأخيرة في أعقاب أحداث سبتمبر أثبتت أن بعض التنظيمات بل

والأفراد ارتفعوا إلى مصاف القوى الدولية الفاعلة مقارنة بكثير من الوحدات التقليدية، بل وأوجدوا حالة من السيولة في النظام الدولي سوف تقود إلى تغييرات حقيقية في بنيته وهياكله، ناهيك عن سياساته وتوجهاته، كل ذلك يفرض إعادة تعريف وحدات تحليل العلاقات الدولية وتحديدها، فضلاً عن مفهوم العلاقات الدولية ذاته كما رأينا.

٣- مدى الإسهام في إثارة القضايا والموضوعات الأساسية في العلاقات الدولية في الرؤية الإسلامية، الأبعاد الثقافية في دراسة العلاقات الدولية

اهتمت دراسات العلاقات الدولية خلال فترة الخمسينيات والستينيات بالقضايا العسكرية والأمنية تأسيسًا على رؤية معينة لدور القوة وفعالية الحرب والأداة العسكرية في تحقيق أهداف سياسية خلال عمليات الصراع الدولي، وكان ذلك متسقًا مع حضور تراث العلاقات الدولية في الإسلام وتأثيره في تلك الدراسات، وبالذات الاتجاه التاريخي والفقهي التقليدي الذي يركز على محورية حالة الجهاد القتالي، وبرز ذلك بالذات في معظم الدراسات المتعلقة بالصراع العربي الإسرائيلي، وكما برز الاتجاه الفقهي والقانوني التجديدي وكأنه يقدم رؤية تراثية تأسيسية لكيفية التعامل مع العالم الغربي وقيادة الولايات المتحدة الأمريكية تحديدًا، ثم أعقب ذلك بعد انتهاء حقبة الحرب الباردة سيادة رؤية حتى نهاية القرن العشرين وبدايات الحادي والعشرين محورها الاهتمام بموضوعات جديدة «أزمة الغذاء العالمي، والتلوث، والانفجار السكاني، والتجارة الدولية. . إلخ» وقد تفجرت في هذا الصدد مشكلات تمثل تحديًا للمجتمع الدولي، وأضحى فهم هذه المشكلات، وتحديد السبل المختلفة لإمكانية التعامل والتفاعل معها من أهم المقدمات والضرورات الأساسية لفهم العلاقات الدولية، والواقع أن الاتجاهات التراثية لم تحفل بها كثيرا واستمرت في اهتمامها بمنطقها التقليدي حتى منها من يحمل أشكال التجديد وعنوانه، ربما باستثناء الاتجاه

التاريخي الاجتماعي الاستشراقي الذي اهتم بتحليل وقائع تاريخ العلاقات الإسلامية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية واستخدامها في تفسير ظهور الكثير من المفاهيم والأحكام والرؤى، وفي كيفية بناء رؤية للتعامل مع النظام الدولي وما يمر به النظام من تطوراتَ وتحولات في هيكل علاقات القوة، ومع بدايات هذا القرن ـ وبالذات مع أحداث ١١ سبتمبر ـ تفجرت بصورة واضحة قضية «الإرهاب الدولي، وأصبح القضية الأولى والمحورية على أجندة القوة المهيمنة على النظام الدولي، ومن ثم تمت العودة ـ ولو بمعنى معين ـ إلى دور القوة العسكرية والأمنية في مواجهة القضية، وإن ارتفعت أصوات خافتة تلفت النظر إلى الاهتمام بالمفهوم الشامل للقوة في معالجة جذور قضية الإرهاب الدولية وضرورة معالجة مظاهره ومسبباته الثقافية والتعليمية والدينية، وفي هذا الإطار عادت إلى الواجهة بقوة رؤى الاتجاه الرابع الذي يقدم قراءة معينة لتراث التعامل الخارجي في الإسلام وواقَعه في صورة صدام الحضارات والثقافات، الأمر الذي أعاد إلى مقدمة الاهتمام الأبعاد الثقافية والتركيز بالذات على قضايا التفاعل والحوار الحضاري، فمع بروز التفاعلات الدولية وتحديدا مفهوم «الاعتماد الدولي المتبادل ـ Interdependence» في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية لوصف حالة النظام الدولي الذي يشهد درجة مرتفعة من الروابط والتفاعل بين الأفراد والجماعات في الدول المختلفة، وفي إطار الحكومات بين الأوضاع الخارجية والداخلية، وفيما بين الموضوعات السياسية و الاقتصادية على نحو غير معهود، وهو ما يحاول الاتجاه الخامس أن يؤسسه من خلال رجوعه، وقراءاته التراثية المختلفة، كما ركزت بعض دراساته على الحاجة إلى أساليب جديدة في التفكير، ومفاهيم جديدة لتحليل التفاعلات المتعددة الأبعاد، وكذلك عواقب أو نتائج هذه التفاعلات والاعتماد المتبادل، غير أن الاتجاه الثاني يحاول من خلال رؤاه ـ وأحيانًا يتفق معه في المنطق العام الاتجاهان الأول والثالث تقديم رؤية مختلفة، أو بالأصح مناقضة، ذلك أن الاعتماد المتبادل ليس هو المفهوم المعبر والمفسر لطبيعة العلاقة والذي يقوم بذلك هو مفهوم التبعية، وكذلك الاستعمار

الجديد والهيمنة المتعددة الأبعاد، وبالتالي فإن دراسات هذه الاتجاهات تشكل استجابة من وجهة نظر مقابلة لمنطق صدام الحضارات.

٤ ـ مدى الإسهام في عملية التجديد في منهجية دراسة العلاقات الدولية

أسهمت الاتجاهات التراثية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية في الجوانب المنهجية، ولكن هذا الإسهام بشكل عام يعد من أضعف جوانب الإسهام مقارنة بغيره من الجوانب، ويمكن أن نعدد جوانب الإسهام في أربعة مناهج أساسية وهي: الفقهي، والتاريخي، والقيمي، والقانوني، وفي مجموعة من المسالك والأدوات المنهجية[٩٥]:

المنهجية الفقهية: وهي تعد من أكثر المنهجيات حضوراً بين الاتجاهات التراثية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، ومن الاستعراض السابق رأينا كثافة حضورها، إلا أن تأثيرها المنهجي محدود، ويمكن تلمسه في عدة مستويات منها: مستوى التقسيمات النظرية وتفريعات القضايا الجزئية دون التنظير الفقهي الكلي والعام، ومستوى المفاهيم، ومنها مثلاً دار الإسلام، ودار الحرب وما ينبع منهما من عائلة مفاهيمية، ومنها أيضًا ما يتعلق بالأحكام الفقهية الجزئية في القضايا المتعلقة بحالة القتال، وحالة السلم، والموادعة، والمعاهدات.. إلخ، ويلاحظ أن شكلية العقلية الفقهية وجزئيتها قد أثرت منهجيّا تأثيرًا سلبيًا على مستوى دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، حيث أحالت «عمليات» تلك العلاقات إلى الجمود وأدت كثرة التفريعات إلى غيبة المنهج والرؤية الكلية للعلاقات الدولية، ولعل أكثر من استفاد من المنهجية الفقهية هي دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية والتي جاءت من خلفيات الدراسات القانونية بوجه عام والقانون الدولي والمنظمات الدولية خاصة.

المنهجية التاريخية: تستعرض تطور العلاقات الدولية في المراحل التاريخية المختلفة في ظل كافة أنماط النظام الدولي ويطلق عليها «التأريخ الدبلوماسي»،

فالعلاقات الدولية في صورها ونماذجها المعاصرة تجد جذورها الحقيقية في تطور العلاقات الدبلوماسية والسياسية بين الدول والأمم، وترفد الاتجاهات التراثية حضورها وتأثيرها في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية هذا المستوى من المستويات الثلاثة للمنهجية التاريخية، **فالأول**: «التأريخ» بوصفه تسجيلاً للوقائع والأحداث على الصعيد الدولي نجده واضحًا في كتابات السير وأعمال ديوان الجند وديوان الإنشاء كما يظهر في دراسات الاتجاه الأول، **أما الثاني**: «علمية التاريخ» والذي يربط بين الوقائع والأحداث الدولية على أساس العلاقات السببية أو التوافقية، والتأثير والتأثر، كما يرصد تطوراتها بناء على تلك الأسباب، كما يتفحص نتائجها على الصعيد الدولي، نجد الحضور والفعالية التراثية بهذا الصدد في دراسات معظم الاتجاهات، وبالذات دراسات الاتجاه الرابع والخامس كما مر بنا، **أما الثالث**: «فلسفة التاريخ وتقنينه» والذي يضع القواعد والقوانين، والسنن المستمدة من الخبرة التاريخية والمنظمة للتفاعلات والتطورات الدولية، وفي هذا الصدد تركز الكثير من الدراسات المعاصرة في العلاقات الدولية على التاريخ باعتباره «معملاً للتجريب» يمكن من خلاله اختبار العلاقة بين الأسباب والنتائج في السياسة الدولية، وكذلك اشتقاق النماذج الكلية وملاحظة مدى «تكرار» بعض الوقائع والأحداث التاريخية في الواقع الدولي الحالي، وإن كان البعض يرى أن مواقف السياسة الدولية لا تتكرر دائمًا على نفس النسق، وقد حاول الاتجاه السادس توظيف المنطق العام للوقائع والأحداث التاريخية لاستخراج السنن والقواعد الكلية، أي القيام بعملية التنظير انطلاقًا من خبرة التراث الإسلامي، ولكنه لم يقدم رؤى ذات جدة حقيقية، وغلب عليه المنطقان الفقهي والقانوني[٩٦].

المنهجية القانونية: وهي من أكثرها رصانة، وتحديدًا وتأثرًا في الوقت ذاته بخبرة تراث التعامل الخارجي الإسلامي وتركز دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية ذات المنهجية القانونية على الإطار القانوني الذي يقوم على أساسه النظام الدولي الحالي، كما يحدد الشخصيات القانونية الدولية، والالتزامات الدولية

المختلفة، وكيفية تنظيم العلاقات الدولية في حالات السلم والحرب، وأيضًا المسئولية الدولية بكافة عناصرها، وصورها، ومستلزماتها. .إلخ، و تسعى فى الوقت إلى القول بأن كل تلك المكونات لها ما يتوافق معها إن لم يتفوق عليها من عناصر خبرة التراث الإسلامى المتعلق بالتعامل الخارجي، وفي هذا الإطار تسعى لإيجاد مقابلات ومتشابهات من خبرة هذا التراث مع القضايا المعاصرة للعلاقات الدولية من قبيل طرق تسوية المنازعات الدولية سلميّا، وصور الاعتراف الدولي القانونية والواقعية، وصور وأشكال التقاضي، وأدوار المنظمات والمؤسسات الدولية المختلفة في تطبيق قواعد القانون الدولي الحاكمة والمنظمة لتفاعلات العلاقات الدولية في دراساتنا المعاصرة وتؤكد على أن تلك القضايا إن لم توجد أسسها فى الخبرة الإسلامية فإن هذه الأخيرة تقدم قضايا مشابهة يمكن القياس عليها لاستخراج أوجه المشابهة والتماثل.

المنهجية القيمية: لعل من أهم ما أسهمت به غالبية الاتجاهات التراثية المختلفة في حضورها وتأثيرها في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية هو ذلك الإسهام في بناء الإطار القيمى كما تترجمه الرؤية الإسلامية، وكما تذهب إليه تلك الاتجاهات إذ ثمة أربعة من الاتجاهات الستة السابقة تؤكد على مسألة الرؤية القيمية، وإن كانت تختلف فى كيفية توظيفها في مجال التعامل الخارجي، فالاتجاه الفقهى يضعها موضع شروط تحقق القضايا والمسائل التفصيلية الخاصة بالتعامل الخارجي للأمة الإسلامية، كما يجعل من وجودها وممارستها مصدرًا لشرعية التصرفات في هذا الصدد، والاتجاه التاريخي ينظر لتحقق هذه القيم فى الفعل التاريخي الحضاري المتعلق بالتعامل الخارجي، كما أنه ينظر إلى فعالية الممارسة التاريخية من زاوية مدى الالتزام بتلك القيم، أما اتجاه الدراسات السياسية الحركية فإنه ينظر إلى الإطار القيمي كغاية ينبغي على الممارسة السياسية في التعامل الخارجي أن تجعلها هدفها، كما أنه يقيس مدى فعاليتها بمقدار تحريها والتزامها بهذا الإطار القيمي، ومن هنا يركز على ضرورة تطبيق هذا الإطار كاملاً في التعامل الخارجى، وينتقد الممارسات التى تتسم بثنائية القيم فى التعامل

ويعدها أحد مؤشرات تراجع الممارسات، بينما يسعى الاتجاه الفقهي والقانوني المتجدد إلى إبراز مدى تناسب القيم الإسلامية مع الإطار القيمي والقانوني العالمي، بل وتفوقها عليها نتيجة لسبقها الزمني، ومصدرها الإلزامي القوى، وتفوق مضمونها الإنساني عليه، ومن هنا فإنها وفق هذا الاتجاه تعد تعبيراً عن المستقبل الذي يمكن أن ينظم التعامل الخارجي للأمة الإسلامية، وفي الوقت الذي ينفي الاتجاهان الاستشراقيان أية استقلالية للقيم في الفعل والممارسة على ساحة التعامل الخارجي لأوضاع اجتماعية واقتصادية محددة كانت هناك شروط لتحققها في التاريخ، وأن عملية توظيفها في الممارسة يمكن أن تكون من باب التبرير والتسويغ وإضفاء الشرعية الدينية عليها دون استقلالية لذلك الإطار القيمي في حد ذاته، كما أن اتجاه الدراسات السياسية الأكاديمية فإنه تعامل مع المنهجية القيمية تعاملاً يعكس قدراً من العلمية فقد أثار فى هذا الصدد مسألتين على درجة كبيرة من الأهمية: **الأولى**: «العالمية والخصوصية الحضارية بصدد مسألة القيم فى إطار التعامل الدولي، فقد تم التأكيد على أن القيم ذات طابع إنساني وعالمي في مضمونها تلتقي مع القيم العامة للحضارات العالمية الكبرى، أو ما يمكن أن نطلق عليه «المشترك الإنساني العام» ولكن تتسم بالخصوصية عند التطبيق العملي في واقع محدد زمانًا ومكانًا، أما **الثانية**: فهى العلاقة بين القيم والواقع «فدراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية تقوم على أساس منطق أن «القوة» هي القاعدة المحورية في العلاقات الدولية بكافة صورها، ولا تعد «الاعتبارات الأخلاقية والإنسانية»، وكذلك رفع شعارات «الشرعية الدولية سوى رايات أيديولوجية لغايات التبرير وإيجاد السند لفعل «القوة» الذى تم مسبقًا على الصعيد الدولي وتدرك الاتجاهات الأساسية لحضور تراث التعامل الخارجي الإسلامي فى دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية هذه الحقيقة، وتعترف بها بوضوح، خاصة في الاتجاه الثاني والأخير؛ وترى الكثير من الدراسات المعاصرة ـ بصدد الدفاع عن هذه المنهجية ـ أنه يحاول تقديم تفسيرات «واقعية للسلوك الدولي» تستند إلى معطيات الواقع الدولي القائم، وحقائقه الثابتة، دون الانزلاق إلى التفسير بناء

على ما يجب أن تكون عليه العلاقات الدولية كما يرى المثاليون، والمتمسكون بشكليات المنهجية القانونية وعلى أي الأحوال يظل مفهوم «القوة الشامل» أحد المفاهيم المفتاحية الأساسية لفهم العلاقات الدولية، وتحليل تطوراتها في الدراسات المعاصرة للعلاقات الدولية، وقد حاولت الاتجاهات التراثية تأصيل هذا المفهوم في الخبرة الإسلامية، كما تعرضت لممارسة هذه القوة في إطار مفهوم «المصلحة الوطنية والقومية» باعتباره المنطلق الذي تقوم عليه العلاقات الدولية، وحاولت أن تقدم مفهوم المصلحة الشرعية بديلاً عنه، لأنه من الصعب بيان المقصود بالمصلحة الوطنية، ومن المستحيل أن نجد إجماعًا على ما تعنيه في قضية معينة، ولعل الجدل المتكرر حول العلاقات الدولية والسياسية الخارجية يدور حول التفسيرات المختلفة لمتطلبات المصلحة الوطنية... ومن هنا فإن تقديم الاتجاهات التراثية لمفهوم المصلحة الشرعية المنضبط بمقاصد الشريعة وتحديداً الحفاظ على الضرورات الخمس[97]، وعلى كل الأحوال فثمة اتفاق بين من ينطلقون في دراساتهم من هذه المنهجية مفاده أن السعي نحو تحقيق المصلحة هو الهدف النهائي والمستمر الذي ترسم على أساسه سياساتها الخارجية، وتمارس تأسيسًا عليه علاقاتها الدولية.

* * *

• هوامش الفصل الثالث

(١) د. حامد عبدالماجد، الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية: دراسة منهجية فى النظرية السياسية الإسلامية، القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، ١٩٩٢، ص ١٣ ـ ٣٥.

(٢) د. يوسف زيدان، مفهوم التراث، سلسلة المفاهيم، موقع إسلام أون لاين. نت، حيث يذكر أن «التراث كلمة واسعة الدلالة وهي من حيث اللغة عربية فصيحة بل قرآنية مبنية، وأصل الكلمة من مادة ورث، فالورث، والإرث، والوارث، والتراث، كلها: معنى واحد. وكلمة التراث أصل التاء فيها حرف الواو، فهي الوراث وهي تعني ما يتركه الإنسان لورثته الذين أتوا من بعده... وجاء في القرآن الكريم» و﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَّمًّا﴾ [الفجر: ١٩] وعلى ذلك فللتراث دلالته الواسعة التي تقع على كافة ما تركه لنا السابقون من: علوم، ومعارف، ومبان، وعمارة وفنون... إلخ، ولم يكن السابقون يطلقون على موروث سابقيهم كلمة تراث، فقد كانوا ينظرون إلى هذا الموروث باعتباره ممتداً فيهم، وهو الامتداد الجاري عبر اللغة، والمفاهيم، والتصورات العامة، ومن هنا توالت حلقات تاريخنا الثقافي والعلمي لزمن طويل... يوسف زيدان، مرجع سابق.

(٣) في حقيقة الأمر فإن القراءة العلمية لتراث التعامل الخارجي للاسلام توصلنا لنتيجة مفادها أن هذا التراث فى معظم جوانبه المعرفية، والمفاهيمية، والنظرية.. إلخ، إنما يعبر عن واقع الحضارة والأمة والدولة فى فترات صعودها، وقوتها حين كانت القوة الكبرى فى العالم أو هو نتاج لهذه الحالة من حيث النشأة، والتطور... إلخ، ومن ثم فإن دراسة حضور هذا التراث فى واقع دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية لا بد أن يكون على وعي كامل بالفارق الموضوعي والموعى بين الواقعين التاريخي «النشأة والتطور» والتي حملته بمحتوى ومضمون معين، و«المعاصر» والذى يحضر التراث فيه ويتم توظيفه فى إطاره وتلك هي الإشكالية.

(٤) د. حامد عبد الماجد، منهجية تحليل التراث السياسي الإسلامي، القاهرة: مجلة المسلم المعاصر، العدد (٥٧)، ٢٠٠١ وكذلك، موقع إسلام أون. نت، صفحة الدراسات والبحوث، والذي ضمناه في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(٥) المرجع السابق. ص ص ١٥ ـ ١٨.

(٦) د. حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية.... مرجع سابق، ص٨٥ ـ ٩٧.

(٧) د. حامد عبد الماجد، منهجية دراسة وطرق بحث الظواهر السياسية، القاهرة: دار الجامعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٠، ط١، ص ٣٩- ٤٣.

(٨) أحمد يوسف أحمد، محاضرات في مقدمة علم السياسية .. العلاقات الدولية، محاضرات غير منشورة، ألقيت على طلبة الفرقة الأولى، كلية الاقتصاد، ١٩٨٠.

(٩) حول تعريفات نظرية الدور، وما يرتبط بها راجع: -

د. حامد عبد الماجد، الوظيفة العقيدية ..... مرجع سابق، ص ١٣٥-١٤٥.

(١٠) د. حامد عبد الماجد، منهجية دراسة .. مرجع سابق، ص ص ٣٨- ٤٠.

(١١) هذا هو التحديد الذي نقدمه في الدراسة لمفهوم «الحضور» حضور تراث التعامل الخارجي في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، وقد قمنا به جريًا على نفس الخطوات التى اتبعناها فى تعريف مفهوم «الرأي العام» راجع:

د. حامد عبدالماجد، الاتجاهات الحديثة في دراسة ظاهرة الرأي العام، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠١، ص ٩-١٣.

(١٢) د. أحمد يوسف، مرجع سابق، ص ص ٩- ١٣.

(١٣) نفس المرجع.

(١٤) د. أحمد يوسف، مرجع سابق.

(١٥) د. حامد عبد الماجد، المرجع السابق، ص ١٥-١٨.

(١٦) حول كيفية بناء المقاييس العلمية راجع: حامد عبدالماجد، منهجية دراسة، وطرق بحث... مرجع سابق، ص ١٣٥-١٣٨.

(١٧) راجع حول بدايات الحديث وبلورة مفهوم «الصورة»: -

Wlater Lippmann, Public opinion , New york: Macmillan company,10thEdition 1986.

(١٨) د. حامد عبدالماجد، دراسات في الرأي العام ... مقاربة سياسية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٣، ص١٥٢ - ١٥٥.

(١٩) سهى بركات، الإعلام وظاهرة الصور المنطبعة، **مجلة العلوم الاجتماعية**، العدد (١)، أبريل ١٩٨٠، ص ١٠٤.

(٢٠) وفقا لهذا التصور فإن التعامل بين الأمم يقوم على أساس رؤية كل طرف للطرف الآخر-راجع حول ذلك:

- William Buchananaud Hodey Cantril, How nations see each other: a study in public opinion , Urbana IL University of Illinois Press, 1953.

- الطاهر لبيب، صورة العربي ناظرًا ومنظورًا إليه، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩، ص ٣٨-٤٣. وكذلك

- د. نادية حسن سالم، صورة العرب في الغرب، المستقبل العربي، السنة ١٢، العدد ١٢٩، نوفمبر ١٩٨٩، ص ٧٨-٨٢.

(٢١) د. حامد عبد الماجد، منهجية دراسة التراث السياسي الإسلامي . . . . . . مرجع سابق، ص ٩ ـ ١٢ .

(٢٢) د. حامد عبد الماجد، الاتجاهات الحديثة في دراسة مفهوم الرأي العام . . . . . مرجع سابق، ص ص ١٣ ـ ١٤ وحول الفرق بين «الاتجاه» و«المدرسة الفكرية» راجع:

د. رضوان السيد، الفكر السياسي الإسلامي: مدارسه واتجاهاته في د. فيصل الحفيان (تنسيق وتحرير)، تراث العرب السياسي، ندوة قضايا المخطوطات (٥)، القاهرة: معهد المخطوطات العربية، ٢٠٠٢، ص ٢٧٩ .

(٢٣) رضوان السيد، مرجع سابق، ص ٢٧٠ ـ ٢٧٤ .

(٢٤) د. حامد عبد الماجد، منهجية دراسة التراث السياسي الإسلامي . . . . . . مرجع سابق، ص ١٦ ـ ٢٤ .

(٢٥) د. عباس شومان، العلاقات الدولية في الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة، القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ط١، ١٩٩٩م.

(٢٦) د. عبد الوهاب كلزية، الشرع الدولي في عهد الرسول، بيروت: دار العلم للملايين، ط١، ١٩٨٤م.

(٢٧) د. محمد الصادق عفيفي، الإسلام والعلاقات الدولية، بيروت: دار الرائد العربي، ط ٢، ١٩٨٦م.

(٢٨) د. فهمي جدعان، الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات، ومسالك التجربة الفكرية العربية، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٧م.

(٢٩) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٨ .

أبو الأعلى المودودي، شريعة الإسلام في الجهاد والعلاقات الدولية، (ترجمة: د. سمير إبراهيم)، القاهرة، دار الصحوة للنشر، ١٩٨٥م.

(٣٠) سيد قطب، معالم في الطريق، بيروت: دار الشروق، ط ٨، ١٩٨٧، وأيضا: أبو الأعلى المودودي، المصطلحات الأربعة . . . . . . ، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٩ .

(٣١) سيد قطب، حسن البنا، أبو الأعلى المودودي، الجهاد في سبيل الله، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨ .

(٣٢) رودلف بيترز، الإسلام والاستعمار . عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، القاهرة: دار شهدي، د. ت. ص ص ٥٧ ـ ٥٨ .

(٣٣) أحمد موصللي، الإسلام والنظام العالمي من وجهة نظر الأصولية الإسلامية، منبر الحوار، العدد (١٨)، ١٩٩٠، ص ١٩، ٢٠ .

(٣٤) المرجع السابق، ص ٢٠ .

t.me/montlq

(٣٥) سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، القاهرة: دار الشروق، ط٧، ١٩٨٣.

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٨، ١٩.

(٣٧) أحمد موصللي، الإسلام والنظام. مرجع سابق، ص ص ٢١، ٢٢.

(٣٨) المرجع السابق، ص ص ٢٣، ٢٤.

(٣٩) د. علاء طاهر، العالم الإسلامي في الإستراتيجيات العالمية المعاصرة، بيروت: مركز الدراسات العربية الأوروبي، ط١، ١٩٩٨م.

(٤٠) حول رؤية هذا الاتجاه راجع:

عبد الآخر حماد الغنيمي، مراحل تشريع الجهاد - نسخ اللاحق منها للسابق، عمان: دار البيارق، ط١، ١٩٩٩.

فتحي الشقاقي، الاستقلال والتبعية في الحوض العربي الإسلامي، مجلة منبر الشرق، العدد ٨ يولية ١٩٩٣.

ليث شبيلات، نظرة تحليلية للنظام الدولي الجديد، مجلة منبر الشرق، ع ١٠، نوفمبر ١٩٩٣.

زينب عبد العزيز، موقف الإسلام من الغرب، مجلة منبر الشرق، العدد (١٠)، نوفمبر (١٩٩٣م).

راشد الغنوشي، الإسلام والنظام الدولي، مجلة منبر الشرق، العدد(١٤)، يونية ١٩٩٤م.

أحمد بن يوسف، الإسلاميون والغرب: التقارب وإشكاليات التعايش، منبر الشرق، المركز العربي الإسلامي للدراسات، العدد (١٢)، ١٩٨٩، ص ص ٥٤ـ٦٨.

عباس الذهبي، العلاقات الدولية للحكومة الإسلامية من وجهتي النظر الفقهية والسياسية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المؤتمر العاشر، العلاقات الدولية للحكومة الإسلامية.

http://www.taghrib.org/arabic/nashat/maidanial/dowal/egame.htm.

(٤١) حول هذه النقطة راجع:

- عبد الوهاب المسيري، الإسلام والغرب والتحيز المعرفي، مجلة منبر الشرق، العدد (٩)، سبتمبر ١٩٩٣م.

- زكي الميلاد، نحو تقويم حضاري جديد لعالمنا المعاصر، الكلمة، العدد (٦) شتاء، ١٩٩٥م.

- عبد الرحمن كامل رقية، الظاهرة الإسلامية وإشكالية العلاقة بين الغرب والأصولية، الكلمة (العدد: ٨)، صيف ١٩٩٥م.

- وليد الخالدي، الإسلام والغرب والقدس، مجلة الدراسات الفلسطينية، ع ٣١، صيف ١٩٩٧.

- لؤي صافي، حركة الإسلام في مواجهة المركزية الغربية العالمية، قراءات سياسية، العدد (٣)، صيف ١٩٩٣م.

- تركي علي الربيعي، الإسلامي الحضاري والدعوة إلى تغيير النظام الدولي: مالك بن نبي وأنور عبد الملك، منبر الحوار، العدد ٢٨، ربيع ١٩٩٣م.

- عبد الإله بلقزيز، فكرة الجهاد بين مرجعين، منبر الحوار، العدد ٢٥، صيف ١٩٩٢م.

t.me/montlq

أسامة خليل، العالمية الإسلامية الثانية: محمد أبو القاسم حاج حمد، مجلة التجديد، ع ١، يناير ١٩٩٧م.

ـ حسنين توفيق وأماني مسعود، الإسلام والمسلمون في الغرب وفي الدراسات الغربية، منبر الحوار، ع٢٥، صيف، ١٩٩٢م.

ـ سيرج لاتوش، تغريب العالم: بحث حول دلالة ومغزى وحدود تنميط العالم، بيروت: دار العالم الثالث، ط١، ١٩٩٢.

(٤٢) وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٩٤.

(٤٣) المرجع السابق، ص: ١٩٤ ـ ١٩٦.

(٤٤) محمد مهدي شمس الدين، السياسة الخارجية ومسألة المواطنة واللجوء السياسي في المجتمع الإسلامي، منبر الحوار، العدد (١٨)، ١٩٩٠، ص ٢٢ ـ ٢٤.

(٤٥) يوسف القرضاوي، الحل الإسلامي فريضة وضرورة، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٦، ١٩٩٦.

(٤٦) عبد الرزاق السنهوري، (ترجمة وتقديم: د. توفيق الشاوي، و د. نادية السنهوري)، فقه الخلافة وتطورها لكي تصبح عصبة أمم شرقية، القاهرة: مكتبة دار المعارف المصرية، ١٩٩٤، ص ١٣ ـ ٣٥.

(٤٧) راجع حول ذلك معظم دراسات القانون الدولي المتأثرة بخبرة التراث الإسلامي خاصة كتابات الغنيمي، وحامد سلطان، وعز الدين فودة، وصلاح الدين عامر وغيرهم على سبيل المثال:

ـ د. حامد سلطان، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠.

ـ د. طلعت الغنيمي، قانون الأمم . . . أو قانون السلام . . . ، الإسكندرية: منشأة المعارف الجامعية، ١٩٨٧.

ـ د. عز الدين فودة، محاضرات في القانون الدولي (غير منشورة)، ألقيت على طلاب الدراسات العليا بقسم العلوم السياسية، العام الجامعي ١٩٨٦ ـ ١٩٨٧.

وراجع حول نفس المعاني أيضًا: ـ

- Jaseph,Schact , An introducation to Islamic Law,London:Oxford University Press, 1964, pp., 300 -301.
- Lamonte,J.L,Crusade and Jihad, in NA.Faris (ed), The arab Heritage, Princeton University Press,1944,pp., 159 -199.
- Al Ghunaimi,Mahammad Talasdt, The Muslim Conception of International Law and Western approach ,The Hague,Marhnas Nijhoff,1968, p., 288.

(٤٨) رودلف بيترز، مرجع سابق، ص١٨٩.
والدراسات السابقة في القانون الدولي حافلة بالأمثلة الدالة على ذلك غير ألا يقتصر على تلك النوعية من الدراسات بل هي ذهنية عامة شائعة في الوسط الثقافي المصري راجع حول ذلك :
عباس العقاد، ما يقال عن الإسلام، القاهرة، مطبعة العروبة، د.ت، ص ١٦٨.

(٤٩) د محمد نجيب أبو طالب، العلوم الاجتماعية والاستشراق، صورة المجتمع العربي الإسلامي، في صورة الآخر ـ العربي ناظراً ومنظوراً إليه، (تحرير: الطاهر لبيب)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٩، ص ٤٣٤، ويعود تحليل دور الاستشراق إلى الكتابات الرائدة لإدوارد سعيد ومنها راجع:
إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، الإنشاء، ترجمة: كمال أبو ديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١.
ادوارد سعيد، تغطية الإسلام . . . . ، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.
ويرى ميخائيل سليمان أن الأمريكيين المعاصرين يلجئون عندما يشكلون صورهم عن العربي وعن المسلم الذي يعيش في القرن العشرين إلى مخزون ثقافي يرجع إلى الخبرات والتفسيرات الأولى لليهود والمسيحيين.
راجع:
ميخائيل سليمان، صورة العرب في عقول الأمريكيين (ترجمة: عطا عبد الوهاب)، بيروت: دار مركز دراسات الوحدة، ١٩٨٧.

(٥٠) حول رؤى برنارد لويس الأساسية بصدد تراث التعامل الخارجي في الإسلام وحضوره وتأثيره في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية راجع :
برناد لويس، السياسة والحرب، في تراث الإسلام، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣٣، مايو ١٩٩٣.
- Lewis, Bernard , , The Political Language of Islam, Chicago 1988.
- The Muslim Discovery of Europe, New York 1982.

(٥١) يجب التمييز بين رؤى صامويل هنتنجتون لفكرة صراع الحضارات، ورؤيته للصراعات داخل العالم الإسلامي ذاته، وتراث التعامل الخارجي في الإسلام وحضوره وتأثيره في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية.

(52) Samuel P. Huntington ,The Clash of Civilizations?, Foreign Affairs, Summer 1993. & Myron Weiner, Understanding Political Development ,
Waveland Press , March, 1994. &Peter L. Berger , Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World , Oxford University Press , June, 2002.

(53) The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order , Touchstone Books, February, 1998

يستند هنتنجتون في أولوية العامل الثقافي في الصراع القادم إلى طروحات باحثين غربيين ومنهم :

فاكلاف هافيل حيث يقول : الصراعات الثقافية تتزايد، وهي الآن أخطر مما كانت عليه في أي وقت سابق .

- Vaclav Haval:The New Major of Man, New Yourk Times, 8 July 1994 p27.

كذلك ما يذهب إليه جاك ديلور حيث يقول : إن الصراعات المستقبلية سوف تشعلها عوامل ثقافية أكثر منها عوامل اقتصادية أو أيديولوجية .

Jacues Delocs, Quastions Converning European, Security, Address: International Institute for Strategic Studies, Prussels, 10, September, 1993, p.2

غير أن هناك دراسات سياسية تتعلق بموضوع الديموقراطية، والتغيير الثقافي، وأمنية، وعسكرية، العلاقات المدنية العسكرية ومنها :

The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century (Julian J. Rothbaum Distinguishe), University of Oklahoma Press, 1993

(54) Lewis, Bernard, The Roots of Muslim Rage: Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified , Atlantic Monthly, September, 1990, p320.,

(55) Lewis ,Islam and the west, New York, 1993.

Lewis ,Islam in History , 2ed., Chicago,1993.

(٥٦) لويس، السياسة والحرب في تراث الإسلام، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٣٣، مايو ١٩٩٣ .

(٥٧) المرجع السابق .

(٥٨) المرجع السابق، ص ٢٣٥ .

(٥٩) المرجع السابق، ص ٢٣٦ .

(٦٠) المرجع السابق، ص ٢٤٠، وراجع أيضاً:

شهاب الدين الصراف، قراءة جديدة لبرنارد لويس وللشرق الأوسط، قراءات سياسية، العدد ٣، ٤، صيف وخريف، ١٩٩٣ .

(٦١) المرجع السابق، ص ٣٤

(٦٢) رسول محمد رسول، من صدام الحضارات إلى حوار الحضارات: قراءة نقدية في مقولة هنتنجتون، مجلة الكلمة، بيروت، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ١٩٩٥، ص ٣٢٠.

(63) ....The Roots of Muslim Rage: Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified , Atlantic Monthly, September, 1990, p90 - 89.

(64) Lewis, Bernard , , The Political Language of Islam, Chicago 1988 , p., 69 .

(٦٥) المرجع السابق، ص ٩٠.

(١) المرجع السابق، ص ٩٢ .

(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.

(68) ...., The Roots of Muslim Rage: Why so many Muslims deeply resent the West, and why their bitterness will not easily be mollified, Atlantic Monthly, September, 1990, p129..

(٦٩) وتعد كتابات برنارد لويس امتداداً لدراسات مدرسة الاستشراق التقليدية في فهم تراث علاقات الإسلام الخارجية كتابات شاخت، ووات، ألبوت، راجع حول ذلك:

(70) Schacht ,Joseph, An Introduction to Islamic Law, London: Oxford University Press, 1964

(71) Muhammad in Medina ,London :Oxford University Press, 1956 , Watt , W. Montgomery,

(72) Freeland ,Abbott, The transformation of Jihad movement , New York: Oxford University Press, 1972.

(٧٣) جون إسبوزيتو، التهديد الإسلامي: خرافة أم حقيقة، ترجمة د. قاسم عبده قاسم (القاهرة: دار الشروق، ط ١، ٢٠٠١ .

(74) John L.Esposito, the Islamic Threat: Myth or Reality, Oxford University Press Inc, 1999. Copy Right 92,95,99.

(75) Brendered Lewis ,Islam and the west, New York, 1993 , pp., 79 - 80.

(٧٦) طارق الأعظمي، مراجعة كتب، قراءات سياسية، العدد الأول، شتاء ، ١٩٩٢، ص ٨٠.

(٧٧) جيمس بسكتوري، الأصولية الإسلامية وأزمة الخليج، شيكاغو: الأكاديمية الأمريكية للعلوم والفنون، ١٩٩١ م ص ٨٣.

(٧٨) المرجع السابق، ص ٨٤ـ ٨٥.

(٧٩) رضوان السيد، منظومة دار الحرب ودار السلام: ظهورها وزوالها، قراءة في العلائق بين الفقه والسياسة والتاريخ، منبر الحوار، ع ٣٥، شتاء ـ ربيع ١٩٩٨، ص ١٠ .

(٨٠) مجيد خدوري، مرجع سابق، ص ١١.

(٨١) رودلف بيترز، المرجع السابق، ص ٩ .

(82) John Laffin , The Arab mind, (London :Oxford University press , 1975.

وهناك مدرسة متكاملة في الفكر الاستشراقي تؤكد على هذه الرؤية المنهجية في التفسير في تعاملها مع التراث الإسلامي ومن أبرز رموزها المستشرق الفرنسي ماكسيم رودنسون وغيره راجع:

Rodinson , Maxime , Islam and Capitalism (Eng.Tr. by:Brain pearce) , London: Allen Lane , 1974 , p., 285.

(٨٣) د. حورية مجاهد، الاستعمار ظاهرة عالمية ، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٥ .

(٨٤) عباس العقاد، ما يقال عن الإسلام، القاهرة: مطبعة العروبة، د . ت، ص ١٦٨

(٨٥) حول رؤى مجيد خدوري حول تراث التعامل الخارجي في الإسلام وحضوره وتأثيره في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية راجع:

- Majid, Kahadduri, The impact of International Law upon the Islamic World order , - American.

- International Journal of International Law , No.,66, 1972 , pp., 46 - 49.

- War and Pease in Law of Islam, Baltimore: The John Hopkins Press,1955 . ,ìììì..,

- ......, The Islamic System :its competition and co-existence with western system, in R .H Natle (ed), The modern middle east , New York: Atherton Press, 1963, pp., 105 - 155

- ìììììì.,Islam and The Modern Law of Nation , American Journal of International Law , No., 50 ,1965 , pp., 358 - 372

- ììììì.,The Islamic Theory of International Relations and its Contemporary Relevance in J.H. Proctor(ed.,),Islam and International Relations , London: Pall Mall Press , 1965, pp., 24 - 39.

- ....,The Islamic Law of Nations: Shaybanis Siyar., Baltimore: The John Hopkins Press ,1966,.

- ....,The greater war (A modern Interpretation of Jihad) ,Asarco world Magazine , No.,19 ,1968, No.,4, pp., 24 -28.

(٨٦) رضوان السيد، منظومة دار الحرب ودار الإسلام: ظهورها وزوالها، مرجع سابق، ص ١٧ .

(٨٧) . . . . ، الإسلام المعاصر . . . نظرات في الحاضر والمستقبل، بيروت: دار العلوم العربية، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦ .

وحول مضمون الأفكار الأساسية لدى رضوان السيد حول الموضوع راجع:

ـ رضوان السيد، العلاقات الإسلامية المسيحية: ثقافة الجدل وثقافة الحياة، مجلة الاجتهاد، = = بيروت: دار الاجتهاد، العدد (٢٨)، السنة (٧) صيف ١٩٩٥م، ص ٥ ـ ١٤ .

. . . . ، الدار والهجرة وأحكامها عند ابن المرتضى: دراسة في ظهور المسألة وتطورها عند الزيدية، مجلة الاجتهاد، العدد (١٢)، السنة (٣)، صيف ١٩٩١م، (ص ٢١٣) .

. . . . ، الفكر السياسي الإسلامي: مدارسه واتجاهاته، مرجع سابق .

الملف، التوحد والانقسام والاستيعاب في المجال الحضاري العربي الإسلامي، مجلة الاجتهاد، العدد (٢١)، السنة (٥)، خريف ١٩٩٣ .

(٨٨) حامد عبد الماجد، الكمالية: العلاقة بين الظاهرتين الدينية والسياسية، في د. سيف الدين عبد الفتاح والسيد عابدين (محرران)، الأفكار الآسيوية الكبرى في القرن العشرين، القاهرة: مركز الدراسات الآسيوية، ٢٠٠١.

(٨٩) رودلف بيترز، مرجع سابق، ص ص ١٣٩ ـ ١٤٣.

(٩٠) رضوان السيد، منظومة دار الحرب........ مرجع سابق، ص ١٩ ـ ٢٢.

(٩١) رضوان السيد، الإسلام المعاصر......... مرجع سابق، ص ٣٦ ـ ٤٥. وأيضًا: المرجع السابق، ص ٢١، وراجع المزيد حول هذا الاتجاه في:

وجية كوثراني، الذاكرة والتاريخ بين صليبية وجهاد في صيغة إسلام/ غرب، منبر الحوار، العدد (٣٥)، ربيع ١٩٨٨.

..........، الذاكرة والتاريخ بين «صليبية وجهاد» في صيغة غرب/ إسلام، مجلة منبر الحوار، العدد (٣٥).

عبد اللطيف حسني، التصور الإسلامي للعالم، الاجتهاد، العدد (١٢) السنة (٣)، صيف ١٩٩١م، ص ٨٩.

(٩٢) د. نادية مصطفى (مشرف المشروع)، مشروع العلاقات الدولية الإسلامية: المبادئ والأسس، القاهرة، دار الكلمة، ١٩٩٦م.

(93) Abd El Hamid Abu Sulyeman: The Islamic Theory of International Relation: New Direction for Islamic Methodology and Thought, Washington, The International Institute of Islamic Thought,1987.

(94) (Nasser Ahmed Al-Braik,Islam and World Order Foundations,and Values, Washington D.C, American Univwesity, 1986 (Unpublished PhD. Dissertation).

(٩٥) محمد السيد سليم، العلاقات بين الدول الإسلامية، الرياض: جامعة الملك سعود، عمادة شئون المكتبات، ١٩٩١.

(٩٦) « حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية: نحو ثورة القرن الحادي والعشرين، القاهرة: دار الموقف العربي، ط١، ١٩٨١»،) ص: ٨٦ ـ ١١٢، ونستطيع أن نقول إن من الدراسات الرائدة في بيان تراث التعامل الخارجي ودوره في بناء تقاليد علم العلاقات الدولية، والتعامل الدولي المعاصر تلك التي قدمها العالم الجليل في:

د. حامد ربيع (تحقيق وتعليق وترجمة)، سلوك الملك في تدبير الملك لابن أبي الربيع، القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٣.

(٩٧) راجع حول تفاصيل هذه النقاط مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، والذي يقع في اثنتي عشرة دراسة، وذلك في: د. نادية محمود مصطفى (المشرف العام ورئيس الفريق البحثي)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١،

١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م . ، والمداخل المنهجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام « العلاقات الدولية في الأصول الإسلامية » ، ومدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي ، والأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام وقت السلم ، والعلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب : دراسة للقواعد المنظمة لسير القتال ، والدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح المحوري السقوط ، والعصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي المحوري بداية الهجمة الأوروبية الثانية ، وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة الإسلامية ، وكذلك بقية دراسات المشروع .

خاتمة الدراسة

تناولنا في هذا الكتاب بالتحليل نصًا تراثيًا سياسيًا إسلاميًا؛ وفق منهجية علمية مؤصلة؛ لتقديم قراءة معاصرة حول أحد أهم الموضوعات السياسية المحورية: نظرية السلطة، ثم عدة نصوص تراثية ومعاصرة حول تعاملها الخارجي.

كانت البداية بقواعد المنهجية العلمية التي حاولنا توظيفها في الدراسة لكي تصنع «الرؤية»، وتحدد «المسار» وترسم خطوات «الطريق»، فجاءت «منهجية تحليل التراث السياسي الإسلامي» التي تحدثنا عن كيفية تأسيسها، وتفعيلها، بالطبع بدت تجريدية لكنها صالحة لبناء القواعد، والأسس، والمعايير الضابطة والحاكمة للممارسة العلمية التي تناولناها في مستويات التنظير السياسي الثلاثة:

المستوى الأول: التأصيلي التجريدي الذي يحدد جوهر الظاهرة، ويعين أبعادها الأساسية، ويتم بناؤه من الجزء الثابت في المنهجية الإسلامية، لتناول ظواهر من قبيل: الأمة، والدولة، والسلطة السياسية.. إلخ، ويتخذ ذلك معيارًا للنظر في التراث السياسي الإسلامي حول هذه الظواهر السياسية، وكيفية إدراكها.

المستوى الثاني: النظامي والمؤسسي: يتمثل في التساؤل حول الأشكال النظامية والمؤسسية السياسية المعينة، وهي قنوات محددة تنتظم من خلالها الأفعال والممارسات السياسية المتعلقة بذات الظاهرة، وتترجم هذه المؤسسات مجموعة من المبادئ المؤسسية، وبالتالي فالأشكال المؤسسية هي اجتهادات

لتحقيق المبادئ المؤسسية بأعلى قدر ممكن من الكفاءة والفعالية. ويعبر المستويان: **القيمي العقيدي، والنظامي المؤسسي** (وبالذات في جوانبه الثابتة المتعلقة بالمبادئ النظامية) عن العقيدة في نقائها، والمثالية في وضوحها وتجريدها.

المستوى الثالث: الممارسات السياسية: وهي في غالبها تتم من خلال المؤسسات وفق ضوابط عدة مداخل علمية اجتهادية منها «المصلحة الشرعية» إذ السياسة هي العمل بالمصلحة الدائرة في إطار الشرع والمحققة لمقاصده، وتقارن بمفاهيم «المصلحة القومية» أو «المصلحة الوطنية» أو النظام العام في المنهجية الوضعية، ومدخل «الضرورة الشرعية» باعتبارها إطاراً ضابطًا لعملية الممارسة السياسية في الأوضاع والظروف الاستثنائية والطارئة، والتي تقدر بقدرها حتى لا تتحول إلى أوضاع مستقرة ودائمة، ومدخل القياس بمعنى مراعاة المصالح في السياسات المختلفة مع ربطها في أدائها، وشرعيتها بأصل معين له علة معتبرة شرعًا، ومدخل الذرائع المرتبط بإنجاز وتحقيق المقاصد، والذي يطلق عليه البعض «مدخل أصل اعتبار المال» المترجم لعلاقة الذرائع بالمقاصد، والذي يفيد في تحديد الوسائل والمؤسسات والأدوات السياسية المنوط بها تحقيق الأهداف والقيم السياسية المختلفة.

وهناك الكثير من المداخل الأصولية المنهجية التي يمكن تطويرها لكي تساعد في فهم الواقع السياسي، وتحليله بطريقة أكثر تحديداً وانضباطًا. وهكذا يتم التمييز بين المستويات الثلاثة: **النصوص الشرعية، والتراث الفكري السياسي الإسلامي، والواقع والممارسة السياسية لأغراض الدراسة**، إذ ثمة تداخل واقعي بينها، إلا أن النصوص الشرعية تظل المرجع الأساسي للتنظير السياسي في تقديمه الحلول لمشاكل الواقع في ضوء الاستئناس بخبرة التراث الفكري السياسي الإسلامي. وقلنا: إنه ليس بالضرورة أن يحتوي التنظير السياسي إزاء أية ظاهرة سياسية في المنهجية الإسلامية الجمع بين المستويات الثلاثة؛ إذ قد يكون ذلك متعذراً إزاء الظواهر السياسية الكلية، ولكنه قد يكون ممكنًا إزاء التنظير لظواهر أو وقائع سياسية محددة زمانًا ومكانًا.

وفي الفصل الثاني: تناولنا القضية المحورية لعلم السياسة «السلطة السياسية» لكي نقيم بناءً تنظيريّا حولها، انطلاقًا من التحليل السياسي لأحد الكتب والنصوص السياسية البالغة الأهمية للماوردي لاكتشاف رؤيته وتأصيله للظاهرة: مفهومها، وتأسيسها، وطبيعتها، ونشأتها وتكونها، أي تاريخها العام والإطار الذي يحكمه من ناحية أولى، ووظائفها، أي الأهداف التي تسعى ـ أو يجب أن تسعى ـ لتحقيقها وتسيطر على حركتها وممارساتها الفعلية من ناحية ثانية، ومآلات السلطة وتطورها واختلالها وتدهورها وانهيارها من ناحية ثالثة، وقد قدم الماوردي تأصيله لمفهوم السلطة، وأنواع التأسيس الثلاثة للسلطة، وتحليل طبيعتها ونشأتها كواقعة اجتماعية وتكونها كعلاقات اجتماعية، وكممارسة ـ أي كظاهرة حركية ـ أي الإطار الذي يحكم عملية تطورها، كما قدم رؤية تحليلية لوظائف السلطة وأدوارها، حاولنا قراءتها وتحليلها في إطار ذلك التأسيس الشائع قديمًا «حراسة الدين وسياسة الدنيا» أو المتداول في الوقت الحالي «الوظيفة العقيدية» و«الوظيفة الاستخلافية». وفي هذا الإطار حاولنا تقديم قراءة الماوردي لهذه الوظائف.. والوظائف الجزئية المندرجة في إطارها مثل: الوظيفة الإنمائية، والأمنية، والتوزيعية، والجزائية، والاتصالية.. إلخ.

وفي حقيقة الأمر فإن هذا النص السياسي التراثي يقدم إطارًا متكاملاً لمنظومة وظائف السلطة يمكن تجريده من واقع أصوله الفكرية، وانعكاسات خبراته الحضارية واتخاذه إطارًا للمقارنة مع تلك النماذج التي تقدمها الخبرات الحضارية الأخرى المختلفة.

وقدم الماوردي في خاتمة نصه رؤيته حول اختلال السلطة وانهيارها، مما يدخل في باب دينامية السلطة وتطورها، وحدد أسباب وعوامل حدوث ذلك في ثلاثة عوامل أساسية نص على اثنين منها صراحة، أما الثالث فمستفاد من خلال تحليل المسكوت عنه ـ والمصرح به أحيانًا كثيرة في هذا النص. كل ذلك حاولنا نقله إلى لغة الواقع السياسي وأبجدياته...

وفي الفصل الثالث: تناولنا قضية **«التعامل الخارجي للسلطة السياسية الإسلامية»** من واقع نماذج من الكتابات التراثية، وكيفية بروز وحضور هذه الكتابات التراثية في دراساتنا المعاصرة للعلاقات الدولية، لنصل لرصد أهم اتجاهاته الأساسية، ورصدناها في ستة، وقدمنا نماذج من الكتابات الممثلة لكل منها، وناقشنا مدى الإسهام الذي تقدمه كل منها في أربعة مستويات بالغة الأهمية وهي:

١ ـ تقديم تعريف علمي معاصر لمفهوم العلاقات الدولية في الرؤية الإسلامية.

٢ ـ تحديد الوحدات التحليلية للعلاقات الدولية المعاصرة: مفهوم الأمة والدولة الإسلامية، والقوى غير الحكومية.

٣ ـ إثارة القضايا الأساسية في العلاقات الدولية الرؤية الإسلامية «الأبعاد الثقافية في دراسة العلاقات الدولية».

٤ ـ عملية التجديد في منهجية دراسة العلاقات الدولية، وناقشنا مدى الإسهام التراثي الذي تقدمه المنهجيات الفقهية والتاريخية والقانونية والقيمية.

وهكذا فإنه بتناول نظرية السلطة مفهومًا وطبيعة ووظائف، كذلك ونظرية تعاملها الخارجي عبر نماذج كتابات التراث السياسي الإسلامي القديم والحديث يمكن القول إننا حاولنا أن ننقل تراثنا السياسي الإسلامي بلغة العصر وبأبجدية ومنهجية علمية سليمة لكي يكون منطلقًا لعملية التجديد السياسي والحضاري لذاكرة الأمة لكي تقود عملية الشهود على الأمم بعد أن تجد مكانها اللائق بين الأمم.

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].



أ.د. حامد عبد الماجد قويسى

- حصل على بكالوريوس فى العلوم السياسية ١٩٨٥م بمرتبة الشرف الأولى، وعمل معيدًا بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ١٩٨٦م، ثم حصل على الماچستير فى العلوم السياسية ١٩٩٠م وحصل على ليسانس الحقوق ١٩٩٤م من جامعة القاهرة، وعلى الدكتوراه فى العلوم السياسية ١٩٩٥م، ودرس بكلية الشريعة بجامعة الأزهر، وأكمل دراساته العليا بجامعة لندن فى المجالات نفسها، ثم حصل من جامعة لندن على دبلوم الدراسات الإعلامية والمجتمع، تاريخ التشريع والفقه الإسلامى.
- وقد عمل بجامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية منذ تعيينه معيدًا حتى أصبح أستاذًا للنظم السياسية والرأى العام، كما عمل أستاذًا زائرًا بمركز الدراسات الإسلامية، وبقسم الدراسات السياسية بكلية الدراسات الاستشراقية والإفريقية بجامعة لندن، وكذلك أستاذًا باحثًا بقسم الدراسات السياسية والإنسانية بجامعة كامبردچ، وكذلك بمركز دراسات وبحوث الشرق الأوسط بلندن، ومديرًا لمركز الدراسات والبحوث السياسية والإعلامية بلندن، وعمل كذلك بجامعات الإمارات، ومستشارًا للمركز الدولى للدراسات الإستراتيچية ومؤسسة قطر للعلوم.
- قدم العديد من الكتب منها: الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية، الأنظمة العربية والحركة الإسلامية مع إشارة خاصة لحالة مصر، دراسات فى الرأى العام.. مقاربة سياسية، دراسات فى التحليل السياسى، مقدمة فى منهجية بحث الظواهر السياسية، تطور النظام السياسى المصرى، الانتخابات المحلية فى مصر، بالإضافة إلى الإسهام فى تقديم وتحرير أعمال أستاذه حامد ربيع، بالإضافة إلى العشرات من الدراسات المحكمة والمقالات فى مختلف جوانب الحياة السياسية..